

VOL, 5 NO, 3. 2019

# Journal of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches



**Contact:**

**jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk**

**e-ISSN: 2289-9065**

## Contact us

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Research (JISTSR)

Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil Editor-in-Chief: mailto:jistsr@siats.co.uk

http:// jistsr.siats.co.uk



SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)**

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



# مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

**المجلد 5 ، العدد 3 ، 2019م.**

**e-ISSN: 2289-9065**

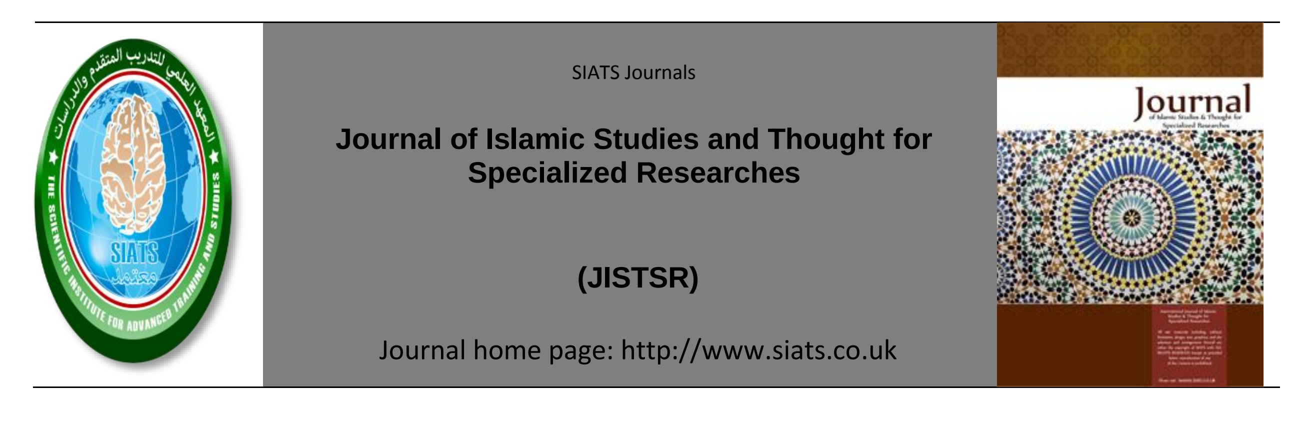
**2019م**

# مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، مجلة تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، بوصفه واحداً من مرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

تسعى المجلة لأن تكون مرفأً للعلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل الجّاد على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة، متجاوزة حدود اللغة والإقليم، خدمة للإنسانية أجمع، سعياً لتحقيق هدف أكبر يتمثل في ترقية مستويات الفكر الإنساني على الصعيد العالمي.

تستهدف مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، الأبحاث العلمية ذات الجودة العالية بغية تقديم مادّة علمية متقنة؛ مفيدة للباحثين والمثقفين والمتخصصين، لتشكّل مرجعية علمية يُعتد بها في مسيرة تحقيق رؤيتنا المذكورة، وتتعهد إدارة المجلة بالتواصل مع الباحثين والكتّاب من مختلف المشارب والتيارات لترقية أبحاثهم ومقالاتهم دعماً منها للحركة العلمية والجهود الفكرية في مجال إصلاح وترقية منظومة الفكر الإنساني.




مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# The Relationship and Impact of Physical and Psychological Incentives in Improving the Performance of the Employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman

Younis Mohamed Salim

Dr. Ashraf Mohammed Zaidan

Assistant Professor

Department of Dakwah and Human Development

Academy of Islamic Studies

University of Malaya, Malaysia

**2019**

**ARTICLE INFO**

***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**Abstract:**

The aim of this research is to find solutions to the problems and challenges that affect the occupational performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. Having reviewed the literature review related to the study, the researcher used the inductive method. Besides the descriptive method is sued to describe the phenomenon. Moreover, the researcher used the field research method through which the statistical data were analyzed and the results were interpreted. He also used the questionnaire as a research instrument to collect the data. A random sample of 359 employees were selected. The study concludes that incentives enhance employees' occupational performance, and so there is a very positive relation between granting incentives and gifts to employees and enhancing their work performance. The results show that the points of acceptance between (medium and very high) and in percentages ranging from 66.29% to 89.75% indicate that the degree of impact is relatively high.
**Keywords**: incentives, occupational performance, employees, management, Oman



## 1.0 Introduction

A clear sight into the management theories in the western's human resources curriculum witnessed different stages of development aiming at clarifying the importance of incentives, their concepts and definitions and their impact on human performance in institutions. More recent studies endeavor to promote the sense of workers through the development of ideas and values, in addition to stimulate such a sense by means of external factors such as an increase in rewards in return for increased productivity.

Such theories have done great efforts trying to define incentives and their effect with respect to the process of raising the performance of the employees and making them achieve the goals of the institution. In what is called "Management Theory Jungle" provided by the American administration scientist Haroldz Kontz Forest, which seeks to find out the importance of management in relation to the influence on others, the significance, intensity and multiplicity of incentives are located. In addition, such studies have elucidated that job performance is now crucial in the administrative process since the process of enhancing job performance is implemented via the policy of motivation being a cornerstone which motivates staff in the institution to work vigorously and actively. It besides motivates managers to follow-up with their employees with regard to their duties and responsibilities. In this way, the employees are motivated to actively and vigorously work, thus, their performance is improved.

Job performance mirrors the extent of achievement and completion of the functions of the individual, which reflects the way it's completed, since job performance has an important role in the goals of institutions as it clarifies the ideal utilization of human resources. Therefore, human resources are led to continuous development, thus, they are be able to cope with the changes that occur within time. Competition among prestigious and leading institutions has reached its peak in creating an attractive and polarizing environment for human competencies, reducing and minimizing the reasons of alienation and searching for a different place. As such, institutions have embarked on studying each and every cause and factor which leads to such polarizing environments. Of these causes and factors are incentives in their two kinds.

### 1.1 Significance of the Study

This study tries to find solutions for the problems and challenges which the Ministry of Agriculture and Fisheries encounter in respect with the performance of employees and the solutions suggested to overcome such problems and challenges. This study would benefit ministry of education by introducing a new strategy that put an end for the problems and challenges facing employees in the Ministry of Agriculture and Fisheries. This would, therefore, enhance work performance as well as improve the outcome of the ministry.

### 1.2 Problem Statement

The problem of this study is taken from the recommendations given in previous studies, i.e. al-Faris (2011) and Abu-Shaykha (2000), who confirmed the importance of the salary increase and the reconsideration of the implemented system of incentive. Furthermore, the huge number of resignations among the employees in the Ministry of Agriculture and Fisheries which is normally accompanied by work dissatisfaction, complains about the lack of rewards, and the poor occupational affiliation of employees which affected the performance of work in that institution.



### 1.3 Research Questions

The main question of this study talks about the role of incentives in enhancing the performance of the staff of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. This question has the following sub-questions:

1- What is the importance of incentives in Islam and their impact on performance?
2- Is the role of incentives in improving the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman?
3- Is there any statistically significant relationship between the physical and psychological incentives in improving the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries?

### 1.4 Objectives of the Study

1- To explain the importance of incentives in Islam and their impact on performance.

2- To clarify the role of incentives in improving the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman.

3- To investigate whether there is any statistically significant relationship between the physical and psychological incentives in improving the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries.

### 1.5 Research Hypothesis

There is a relationship between the physical and psychological incentives with respect to enhancing the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries.

### 1.6 Limitations of the Study

The researcher only tackles incentives and their role in enhancing the performance of employees from the perspective of the Civil Service. There is only a random sample of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries. The study only focused on Muscat Governorate in Oman

### 1.7 Definitions of the study:

Incentives: external driving force which induces the person to make effort and do the work as required in the sense that it is equivalent to the performance of excellence. Therefore, incentives have a huge and direct impact on the direction of behavior, identification of trends and the increase of productivity at the level of employees’ satisfaction (Abu-Alnasar, 2009).

Performance: an integrated system in which the human element is represented by the individual performance. This is due to the fact that the human element is the most effective component of performance because of its experience and capabilities to accomplish business (Al saud, 2006)

The Ministry of Agriculture and Fisheries: it is a ministry which is independent in its administration and finance. It sets policies and programs for the development, exploitation, monitoring and evaluation of agricultural, animal and aquatic resources. This is to ensure its sustainability and the sustainability of its associated resources and to increase its contribution to GDP.



## 2.0 Literature Review

### 2.1 Previous studies relevant to the current study

The system of incentives and their role in enhancing workers' performance is a field study a master's dissertation in (2006) focused on the staff of the faculties of applied science in the Sultanate of Oman ( Alankoudi, 2006). He used the descriptive analytical approach with the questionnaire as an instrument to collect the data needed for the study. The most important results of his study are: the sample used in the study gets many incentives, in accordance with the Civil Service Law and its regulations. In addition, the researcher found some dissatisfaction about some of the incentives because they do not provide the required limit as a result of their work. Varied degrees of job satisfaction among study members also appeared.

The role of incentives in improving the performance of doctors in military hospitals in the Sultanate of Oman. Unpublished MA thesis (Al- waeli, 2006)

This study shows that the most important incentives are promotions, courses, financial rewards and external assignments. As for psychological incentives, they are letters of appreciations, decorations and badges of honor. It is clear that there is a direct effect of incentives on doctors. This is shown in their discipline at work and the intense competition among them. The level of those doctors is very high. This was shown from their positive and upward trend towards outstanding performance.

A study was conducted on employees' psychology and its impact on civil defense personnel in Muscat. Unpublished MA thesis by (Al-amiri, 2008)

One of the significant results was that of psychology presented in the satisfaction of the employees with respect to the direct supervision, effective management of centers, nature of work, human relations, respect for others, physical and psychological incentives, and a close relationship between job performance and psychological.

### 2.2 Incentives in Islam: the first requirement: motivation in Islam as a spiritual basis:

Islam is the religion of perfection in which the person is rewarded for his actions. This is ensured in both, the Noble Qur'an and Sunnah. Allah sent the Prophet Muhammad to express the heavenly message highest positions, ideals and most comprehensive guidance to man so that he may devote himself to succeeding God on His land. The motivation of modern systems and governments approach is still a small part compared to the Quranic approach and the Sunnah in order to create productive, creative and effective human competencies in the work who are eager for sincerity, creativity and practical production.

According to William Johnston (1993) the industrial machine in the West, over the past years, considered man as a component of the process of production. However, such concepts have changed as it sees him, Man, as the basis of competition among institutions. Allah says about this that "Verily, We have honored the children of Adam and carried them in land and sea and provided for them of the good things and preferred them to many of those We created" [Al-Isra': 70].

There have, therefore, been numerous studies on strategies to be taken to improve institutional performance, including the public health theory of the Motivator-Hygiene Theory. Comparison between the modern administrative theories on the one hand and the Islamic administrative model on the other will be addressed by the researcher in his study; the main purpose of the study is a theoretical approach between the Western model and Islamic model with respect to motivation. The researcher tries to explain that the theory of motivation is Islamic. He also tries to explain that the Islamic administrative theory of motivation included the theories of the modernists that the



motive of motivation is the skill and behavior of the institution to know the appropriate incentive for everyone in the institution physically or psychologically. Thus, institutions are required to review the management methodology in general, and human resources management in particular, and benefit from the incentive system in Islam.

The true Islamic approach is one of the most important elements of incentives, which other nations have followed and adopted its approach. The Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him) used to guide each of the Sahaabah (companions) to the appropriate skills and abilities through knowledge of the appropriate means. It was narrated that Anas ibn Malik said: The Prophet said: "the most merciful of my Ummah/nation towards my Ummah is Abu Baker; the one who adheres most sternly to the religion of Allah is Ummar; the most sincere of them in shyness is Uthman; the best judge is Ali; the most knowledgeable in Halal and Haram is Muaz bin Jabal; the most knowledgeable of them concerning inheritance is Zaid bin Thabit; the best reciter of the Quran is Ubbay Ibn Qa'ab'; Truly every nation has a trustworthy one, and the trustworthy of this nation is Abu Ubaidah (Al-trmizi's Hadith. No.3790).

In this context, it is noted that Islam raises its followers and teaches them to not go for what they cannot afford.

There is no doubt that the follower of the Muslims scholars' innovations, through the ages, find that there are a number of innovative works that they achieved in the land of their reality. Such innovative works were motivated by a religious incentive settled in their hearts, thus, embodying as a realistic work in the world of innovations, including but not limited to incentive of maintaining the prayer and its performance in time (Alukah, 2018)

The subject of incentives with respect to the legislative system is considered of great significance due to their role in the promotion of work, the continuity of it, the love of tenderness, loyalty, and awakening in the workers the enthusiasm, motivation and desire. It also explodes their creativity and innovation in the work environment.

"Motivating individuals has taken a special interest in the Islamic approach due to its crucial role in urging individuals to obey God, perform the work, and achieve the objectives of the employees, management and society" (Ahmed, p.176, 2011).

**2.3 The Islamic approach mentions two types of motivation:**

**1- Positive motivation:** it is based on providing incentives to individuals in order to create a desire to respond to the requirements of work and continue it, to adopt a behavior that leads to the development of their production, and to achieve their goals and management objectives at the same time.

**2- Negative motivation (intimidation):** it is based on the issuance of sanctions against violators of instructions to encourage them to implement the instructions specified by the administration and the completion of work at the required levels (Ahmad, p, 101, 1990)

Incentives are an integral part of the management of individuals in the investment of the human element and have a significant importance in the Islamic administrative proposition. They are reliable in activating the role of the human element in the public administration. The Islamic sources offer an ample room for incentives and their importance in life in general and in administrative work in particular which is considered as a public service performed by individuals for the benefit of the Muslim community (Bassiouni, p, 396, 2015)

At the end and after showing the importance of incentives from an Islamic perspective, it is clear thus the great role played by incentives in honing People's energies and employing them in the



useful benefits since they are considered the spiritual engine in the hearts of the people of the Islamic Ummah. If every person follows the Islamic Law and its teachings in terms of achieving the principle of motivation, we will achieve a lot of innovations and creations, and ensure the permanence of giving and improving the level of members of the Islamic nation.

From an Islamic perspective, "incentives are defined as the tools and plans which would promote the interest of the individual with respect to his work in relation to its quality and quantity" ( Abd al-Hadi and Hamdi Amin, p,214, 1990). Through this definition, it becomes clear thus that Islam puts a special interest with respect to incentives and the necessity of implementing them after every action in order to give effect to them. According to Hamza al-Jumae'e in his book entitled "factors of production in the Islamic economy", the term "incentives" is a modern term that is not mentioned by the Muslim scholars in this image. Rather, they have defined it with respect to its meaning, subject and style. The various verses in the Holy Quran encourage individuals to do good deeds, which are best evidence of incentives and of the rewards that the pious Muslim will receive on the Day of Judgment for what s/he had done in the worldly life (Hamza, p:213).

### 2.4 Incentives from an Islamic perspective

Undoubtedly, the worldly incentives being psychological and physical play a fundamental role in encouraging innovation in all sectors of society and contribute clearly to the development of creative energies, which requires knowledge of the types of incentives from an Islamic perspective. Incentives are divided in nature into two main parts:

### 2.5 Physical incentives:

There are different kinds of physical incentives either found in the Quran or Sunnah. Incentives in Islamic Shariah used to motivate people in the different centuries to do good deeds in order to obtain the physical tender which they will receive for their work. Islam is based on honoring, motivating and encouraging the human being. In this context, the researcher would explain more on Islamic incentives. Generally, physical incentives are defined by some as those incentives which have a financial, economic and monetary nature (Ali, p: 214)

According to Ahmad Ibrahim "motivation is an important thing called to by Islam which provides a range of means and plans that will raise more attention to the individual work in terms of quality and quantity. "Some of these are salaries, bonuses, participation in profits and daily wage." (Ahmad Ibrahim, 1981, p, 10)

Religious incentives have a great effect and contribution in the achievements of the nation. In the Islamic teachings, incentives are always there. Islamic considered providing different tools and plans which would raise the interest of the individual in his work in terms of quality and quantity. Allah says "we do not waste the wage of the righteous ones". (Al-kahif: 30). The wage, reward, has a comprehensive concept for all the benefits which Allah has given to His righteous servants be it psychological or physical. Islam takes care of financial incentives and asks that they are fair enough and agreed upon by the employer and employee which must be immediate implemented to show its effect on work. In this context, the Prophet Muhammad says: "give the laborer his wage before his sweat daries" (Ibn Majah, No.1498)

The Holy Quran recognizes the importance of incentive and the encouragement for man, as a word of reward expresses physical incentive. The Prophet's biography through a series of conversations shows the importance of physical incentive for the worker. There is no doubt that this incentive is one of the most important religious incentives that move the Muslim, who aspires to achieve that promise in his life and the day after.



The Messenger of Allah peace be upon him said: “Whoever introduces a good, then for his is a reward similar to whoever acts upon it without diminishing any of their rights. Who introduces an erroneous innovation which does not please Allah, then he shall receive sins similar to whoever acts upon it without diminishing any of their sins” (Muslim, Hadith No. 2138).

Islam recognizes the physical incentive, makes it as the right for the worker and obligates the employer to offer it to him. Allah says "And for all degrees of what they have done, and for their work, they shall not be unjust." [Al-Ahqaf: 19]. The Prophet used to specify the wages of the employees by himself depending on the kind of job.

The Prophet appointed Itab Ibn Usaiyed as a “Wali” /ruler/ for Mecca and specified a wage for him as one Dirham per day. That was the first wage given in Islam (Hisham and Malik, 1990). Umar ibn al-Khattab, may Allah be pleased with him, gave wages to the workers, even if they did not need them in their living, followed by the philosophy of mediating without exaggeration or underestimation in determining wages. The purpose of their reward was to enable the Muslim to attain the necessities of life without having to resort to illegal methods. Abu Bakr, May Allah be pleased with him, after becoming the caliph has added an important principle where the married man gets double of the single (Abdul Azim, 1994, p: 193)

Thus, it is clear that Islam has taken incentives, being the goal, which Man seeks to achieve, into consideration. Historically, the Islamic approach pays attention to the importance of physical incentives for a particular purpose by driving one to strive and increase the motivation to make all the means for production and giving to serve as role models for others. When a person is rewarded for his work every day, others will follow him to receive the same. Islam has put an important role in the process of granting physical incentives and rewards. It is given to those who deserve it. Therefore, when there is any kind of reward and punishment, a good work is there. If there is any incentive reward, it should be given to those who accomplish their tasks in accordance with Islamic principles (Metwalli, 1985)

It can be remarked that physical incentives have a great role in Islamic laws and that the Prophet’s companions have considered them. They have great benefits according to the work done. Physical incentives have now become very popular among nations since they are rooted in the Islamic approach from the time of the Prophet. Physical incentives in Islam are a great hope for increasing the motivation of Muslims; they have got attention in Islam as the engine of nations and peoples.

### 2.6 Psychological incentives

In the same way as physical incentives, psychological incentives do have a great role in deriving the employee for more innovation as well as making him more loyal to his work. Historically, psychological incentives have been used by institutions in a form of encouragement, praising and honoring the innovators (Haitham, 2007, p: 2007).

There is no doubt that psychological incentives are differently defined depending on different perspectives. Thus, the different definitions have supported the importance of psychological incentives. Some define them as the power which motivates Man to make great efforts (Hussein, 2003, p: 50).

The Quran has recognized the importance of psychological incentives. In the Quran, Allah says “Seek the gains of the life to come through your wealth without ignoring your share of this life” (al-Qasas, 77). In this context, the Quran points to psychological incentives as when the human being balances between his life work and his work for the thereafter, he will be rewarded. Furthermore, the Quran points at incentives in different verses. In this verse “those who observe their prayers; those are the inheritors; who will inherit Paradise” (al-Mu’minon, 9-11), Allah



confirms on the importance of prayers and the benefits of observing them. As noted, Allah praises those who observe their prayers which is considered a psychological incentive. So, psychological incentives have taken a great importance in the Quran. This is clear as “And whosoever does a righteous deed, be it male or female, believing, We shall assuredly give him to live a goodly life; and We shall recompense them their wage, according to the best of what they did” (alnahi, 97). This is considered as a psychological incentive for the righteous people. In fact, we are not really aware of the Quranic verses which confirm the psychological incentive although we must be fully aware of that. This Quranic verse “Who is better in religion than he who surrender his purpose to Allah while doing good (to men) and follow the tradition of Abraham, the upright?” is the best evidence of psychological incentive for those who are loyal in their religion.

Clearly thus, psychological incentives are presented in the Quran as a comprehensive term which Islam has called for since the first revelation. The Quranic proofs mentioned above are just a small portion of the lots of verses with respect to psychological incentives. In this context, the researcher emphasizes that the incentive is crucial for the purposes of innovation and creativity.

The Prophet’s biography does also consider psychological incentives. It makes a relationship between the work and the incentive. Therefore, there should be an analysis to the different kinds of work thus, psychological incentives are identified. In the Prophet’s biography, it is found that the incentive is the ideal point in implementation. The Prophet says “you owe a duty to your soul; you owe a duty to your body; you owe a duty to your family; and your eye has a right on you” (Hadith agreed on: issued by al-Bukhari, No.1874). This shows that Islam calls the employer not to tire the employee physically or mentally by making every service needed by the employees easy to get. In this, the Prophet says “O Handalah, hour and hour” (Muslim, No. 2750) this, in its turn, is considered a psychological incentive.

The previous mentioned Hadiths have shown the importance of incentives. The hadiths came sometimes to persuade people to do good deeds and other times to warn them of the consequences of doing unlawful deeds. The Prophet motivated people to get paid from their work and selling. He says “no man earns than that which he earns with his own hands, and what a man spends himself, his wife, his child, and his servant, then it is charity.” (Ibn Majah, No.2138) The Prophet’s assignment of Osama bin Zaid as the leader for the Muslim army although he was less than 18 years is a kind motivation to take responsibility. This as well happened with Ali Ibn Abu Talib when he appointed him as a judge when he was young in age.

Thus, the Prophetic Sunnah has confirmed the importance of incentives as a tool in the process of production since psychological incentives which the Prophet used to implement worked to motivate the individuals to do great deeds. A clear evidence on this is when Abdullah bin Masoud asked the Prophet as “what is the best deed beloved to Allah”, the Prophet responded as “to pray at the time of the prayer, then he continued to ask “what else”, then the Prophet responded as “fighting in the sake of Allah” (al-Bukhari, No.527, and Muslim, No. 85). . Incentives have been a great motive for the Muslim scholars to discover Latitude and longitude to know the time of prayers

At the end of this section, the researcher concludes that psychological incentives in the Quran and Sunnah are very close as they call for the same thing, i.e. motivating human beings (Mousa, p: 52)

**2.7 The role of incentives in enhancing job performance of the employees of the Ministry of Agricultural and Fishers in Oman Sultanate**

The Ministry of Agricultural and Fishers is a governmental body which is administratively and financially independent. It is located in Muscat Governorate. Agriculture has been a major factor



in the Omani factor since 1970 renaissance under His majesty the Sultan Qaboos Bin Said. The ministry has proved its importance in the development of the Omani national economy. As such, the department of agriculture was founded in August, 1970 and was attached directly to the Prime Minister Mr. Tariq bin Taymor al Said. After that, it was moved to be under the Ministry of economy in 1971 where in 1972 it became responsible for the fisheries sector. Then the Center for Economic Planning and Development was established which included the activities mentioned above. At that, it was headed by Excellency Abdul Hafiz Salem Rajab. In April 1973, the Center has been transformed into the General Development Authority, which was headed by HE Karim Al-Haremi. Thereafter, its dependency was transferred into the Ministry of Development in November 1973. November 1974 saw the establishment of the Ministry of Agriculture, Fisheries, Oil and Minerals, which included two directorates for agriculture and fish, where HE Saeed Bin Ahmed Al Shanfari was its Minister. In May 1979, the 79/28 the Royal decree was issued to declare that an independent Ministry for agriculture and fisheries is established which was headed by HE Abdulhafiz Salim Ragab until 1986, where HE Shaykh Muhammad Bin Abdullah was appointed.

The Royal Decree No. 30/92 was issued to amend the Ministry of Agriculture and Fishes to the Ministry of Agriculture and Fisheries on 25 April 1992.

In 1997, HE Dr. Ahmed bin Khalfan Al-Rawahi was appointed Minister of Agriculture and Fisheries until 2001, when His Excellency Sheikh Salem Bin Hilal Al Khalili was appointed. On September 9, 2007, the Royal Decree No. 91/2007, establishing the Ministry of Fisheries, was issued the and therefore there were two Ministries as the Ministry of Agriculture and the Ministry of Fisheries. Then, the Royal Decree No. 93/2007 amended the name of the Ministry of Agriculture and Fisheries to the Ministry of Agriculture on 9 September 2007. The Royal Decree No. 31/2011 was issued on 7 March 2011 which merged the Ministry of Agriculture and Fisheries under one name, the Ministry of Agriculture and Fisheries, where Dr. Fuad Bin Jaafar Al-Sagwani was appointed as Minister. It’s most important tasks are the development of policies, plans and programs for the development, utilization, monitoring and evaluation of agricultural, animal and aquatic resources, and ensuring its sustainability and the sustainability of its associated resources and increasing their contribution to GDP28.

## 3.0 Research Methodology

As long as the researcher is familiar with the dimensions of the phenomenon under study through the theoretical literature and previous studies related to the subject, the researcher used the quantitative descriptive methodology. The analysis and interpretation of the problem under study are done systematically and logically

**3.1 Data collection:** Two types of data are collected by the researcher:

1- **Primary Data:**

To collect primary data, the researcher distributed questionnaires for the purpose of studying some of the research objectives and to summarize the information at the core of the research subject, and then to unpack and analyze it using the SPSS program and to select the appropriate statistical tests to arrive at indications of statistical value that support the research topic.

**2- Secondary Data:**

To collect the secondary data, the researcher reviewed books, articles and magazines relevant to this present study topic entitled “the role of incentives in improving the functional performance of government institutions in Islamic societies: the Ministry of Agriculture and Fisheries in the



Sultanate of Oman as a model. The researcher also reviewed relevant references that may contribute to enriching the study scientifically. The aims of this are to find the latest studies on the subject of the study, and to examine the most appropriate scientific methods used in school syllabuses.

**3.2 Study sample consists of:**

**1- Survey Sample:**

It consists of (30) individuals randomly chosen to standardize the study tools by employing appropriate methods in measuring reliability and consistency.

**2- Field Sample:**

The sample was randomized to the study population of 359 individuals or about (30.32%) of the study population out of (1184). This percentage is acceptable for statistical analysis and procedures in order to obtain the best and most accurate results.

**3.3 Methods used in interpreting and analyzing the data**

**1- Inductive method:** the researcher studied the important literature and scientific studies about this study. Through that, the researcher was able to determine the theoretical side of this study. He then documented and referenced such studies and literature.

**2- Descriptive method:** the researcher scientifically described the subject of the study specifying the independent variables and the subsidiaries.

**3- Field study:** The researcher selected a random sample of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman for the purpose of measuring the role of incentives in improving the performance of employees in the institution referred to above. For this purpose, the researcher will use the questionnaire as an instrument to achieve the field study. The questionnaire was distributed to a survey sample for the purpose of determining its objective and stability and then it is presented to the arbitrators. After that, it was distributed to the sample of the study in order to analyze the results obtained from the field study.

**3.4 Statistical description of the sample according to individuals' data**

**1-Gender:** table (1) shows that 66.9% of the study sample are male participants and 33.1% are female participants.

**2- Social status:** the above table shows that 85.5% of the study sample are married, and 14.5% are single.

**3- Qualification:** the above table shows that 3.6% of the sample are below the secondary level, 25.6% are secondary, 9.5% are post-secondary, 5.6% (37.6%) have a bachelor's degree, and 18.1% have a postgraduate degree

**4-Experience:** the above table shows that 20.6% of the sample of the study are those with less than 5 years of experience, 27.6% have experience between 5-10 years, and 13.9% 10-15 years, 16.4% have 15-20 years of experience, and 21.4% have more than 20 years of experience.



| Variable | Variable groups | Number | Percentage in% |
|---|---|---|---|
| Gender | Male | 240 | 66.9 |
| | Female | 119 | 33.1 |
| Social status | Married | 307 | 85.5 |
| | Single | 52 | 14.5 |
| Qualification | Pre-secondary | 13 | 3.6 |
| | Secondary | 92 | 25.6 |
| | Post-secondary | 34 | 9.5 |
| | High diploma | 20 | 5.6 |
| | Bachelor | 135 | 37.6 |
| | Postgraduate | 65 | 18.1 |
| Experience | Less than 5 year | 74 | 20.6 |
| | From 5 to 10 years | 99 | 27.6 |
| | From 10 to 15 years | 50 | 13.9 |
| | From 15 to 20 years | 59 | 16.4 |
| | More than 20 years | 77 | 21.4 |
| Total | | 359 | 100 |

**3.5 Research instruments are divided into:**

**1-Personal data** including (gender, marital status, educational qualification, experience).

**2- Questionnaire:** it concerns with the assessment of the role of incentives in improving the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. It consists of three main parts, the first of which consists of 7 options, the second of which consists of 8 options, and the third of which consists of 7 options.

**3.5 Procedures followed by the researcher in conducting the questionnaire**

After the researcher's investigation of the previous theoretical literature related to the subject of the study, especially the study (Tarsha, 2015), the researcher got a benefit that he could formulate questions of the questionnaire with many amendments to the words in order to suit the subject under the study environment and sample. The researcher also benefited from Anur's study (2016) by considering the specialists' opinions and views about statistical studies and education. This was done by the informal interviews. The researcher formulated the study instrument according to the supervisor's instructions as follows:

1- Identifying the main parts covered by the instrument.

2- Formulating the headings of each part.

3- Preparing the instrument in its initial form, including (25) options, and appendix No. (2) Illustrates the questionnaire in its initial form. The researcher Showed the instrument to four referees ( who are from the Staff of University of Malaya) specialized in different fields, two of them in the field of the Holy Quran, the third in the field of Shari'ah policy, and the fourth in the field of Islamic Faith. Appendix No.(1) gives information about the referees and their workplace)

4-Each Heading was given a scale listed according to the five-fold Likert scale (very large, large, medium, low, very few). The following scales were given (1, 2,3,4,5) and appendix No. (3) Shows the tool in its final form



### 3.6 Reliability and consistency of the questionnaire

### 3.7 Reliability of the questionnaire

Reliability of the questionnaire encompasses "the comprehension of all the elements that must be included in the analysis, on the one hand, and the clarity of the headings and their vocabulary on the other, which makes it understood to whoever wants to use it" (Aubidat, Adas & Abdalhaq, 2001, p:179). The researcher narrowed up the questions of the questionnaire to verify the validity of the study tool, and was verified veracity of the questions of the questionnaire in two ways:

**1- Reliability of the referees:** the researcher presented the study instrument in its preliminary form to four referees from the teaching staff at the University of Malaya.

Appendix (1) shows the names of the referees who assessed the study instrument. The researcher suggested the referees to give their opinions regarding the appropriateness of the statements to measure content, the clarity of the formulation of the statements, the appropriateness of all terms for all parts. The researcher also asked the referees' opinion of what should be added, deleted or changed in the questionnaire. He also asked them to give their opinion about the required personal data from the sample, along with the Likert scale used in the questionnaire. Based on the observations and guidance provided by the referees, the researcher made the amendments agreed upon by the referees, where the amendments were made and thus the number of headings of the questionnaire is (22) headings after the number of questions was (25) headings.

### 3.8 Verification of the internal consistency of each heading in the questionnaire

Reliability of each heading of the questionnaire is considered in this study in order for the researcher to be sure that each of the questionnaire heading belongs to its suitable area. The internal consistency of the questionnaire sections was calculated on a sample of the 30-point survey, by calculating the correlation coefficients between each heading and the total score of the field.

**Table (2) demonstrates the correlation coefficient between each heading and its total score which it follows:**

| Number of headings | Heading | The correlation coefficient | The total score |
|---|---|---|---|
| Part 1: General concepts about incentives and their value | | | |
| 1 | The Rewarding System stated in the Law of Civil Services is appropriate | 0.673 | *0.000 |
| 2 | Rewards under the Civil Service Act encourage you to improve your performance at work. | 0.665 | *0.000 |
| 3 | Procedures of occupational | 0.677 | *0.000 |



| | | | |
|---|---|---|---|
| | promotion in the Civil Service Law are designed according to well-considered standards | | |
| 4 | The allowances granted to you make you feel good. | 0.791 | *0.000 |
| 5 | Sharing things and responsibilities with your top manager motivates you to work. | 0.757 | *0.000 |
| 6 | Your feelings of affinity to your work place motivates you to work harder | 0.803 | *0.003 |
| 7 | There is no difference between physical and psychological incentives in their impact on your performance. | | *0.000 |
| Part 2: occupational performance, its types, standards, steps of assessment, factors affecting it and the relation between incentives and occupational performance | | | |
| 1 | To carry out the tasks entrusted to the employee with the efficiency and effectiveness required. | 0.734 | *0.000 |
| 2 | Completing the tasks according to the instructions of the administration. | 0.701 | *0.000 |
| 3 | staff's discipline concerning work hours | 0.762 | *0.000 |
| 4 | Availability of employees' readiness, willingness and | 0.677 | *0.000 |



| | | | |
|---|---|---|---|
| | aptitude to carry out tasks. | | |
| 5 | Good treatment of employees to reviewers. | 0.688 | *0.000 |
| 6 | Taking care of the Ministry's properties. | 0.679 | *0.000 |
| 7 | The employee is keen to develop his work abilities | 0.745 | *0.000 |
| 8 | Achieving work fast and accurately | 0.832 | *0.000 |
| Part:3 The role of incentives in improving work performance | | | |
| 1 | The incentives offered by management improves work performance. | 0.730 | *0.000 |
| 2 | The system followed by your institute makes you feel stable at work. | 0.694 | *0.000 |
| 3 | Granting authority by the management to the employee leads to improvement in work performance. | 0.611 | *0.000 |
| 4 | Upgrading your job title improves your career. | 0.609 | *0.000 |
| 5 | Proper training makes the employee more capable of performing the work. | 0.580 | *0.000 |
| 6 | That your management sets contracts with special service sectors about giving you privileges and | 0.683 | *0.000 |



| | | | |
|---|---|---|---|
| | more facilities makes you feel good. | | |
| 7 | Incentives have an impact in increasing employees' accuracy and discipline at work. | 0.629 | *0.000 |

* The correlation is of statistical significance of )0.05 ≥α)

**3.9 Reliability of structural consistency**

Table (3) shows the correlation coefficients between the total score of each part of the questionnaire and the total score of the questionnaire headings as a whole. This shows that the correlation coefficients shown are at the mean level (0.05), where the level of significance of each heading is less than (0.05). Thus, all questionnaire parts are reliable.

**Table (3) shows the correlation coefficient between each questionnaire heading and the total score of the questionnaire.**

| Number | Parts | Correlation coefficient | Possible value |
|---|---|---|---|
| | Part 1: preliminary concepts about the incentives and their mechanisms. | 0.738 | *0.007 |
| | Part2:work performance, its types, steps of evaluation, factors influencing it, and relationship of incentives with it | 0.953 | *0.000 |
| | Part 3: the role of incentives in improving work performance | 0.744 | *0.000 |

* The correlation is statistically referred to by (0.05≥α)

**3.10 Consistency of the questionnaire heading**

The consistency of the study instrument "ensures that the answer will be almost the same if being repeatedly applied to the same people at different times" (Salah, 1995, p: 430) ) the researcher conducted the steps of consistency on the same survey sample in two ways: Alpha coefficient Cronbach and the method of fragmentation.



**3.10.1 Cronbach's Alpha:** the researcher used the Alpha Kronbach method to measure the consistency of the questionnaire as the first method for measuring consistency. Table (4) shows that the consistency coefficients are high.

**Table (4) shows the consistency coefficient of Cronbach's Alpha to the questionnaire**

| **Number** | **Headings** | **Number of headings** | Coefficient of Cronbach's Alpha |
|---|---|---|---|
| 1 | Preliminary concepts about the incentives and their mechanisms. | 7 | 0.787 |
| 2 | work performance, its types, steps of evaluation, factors influencing it, and relationship of incentives with it | 8 | 0.951 |
| 3 | the role of incentives in improving work performance | 7 | 0.828 |
| The total score of the questionnaire | | | 0.876 |

It is clear from the above table that the consistency coefficient is between 0.787-0.951 and the total consistency coefficient is equal to (0.876). This indicates that the questionnaire has a high degree of consistency. (Spearman - Brown Coefficient) and according to the following equation: Stability coefficient = (R 2) / (R +1) where R means: correlation coefficient, and table (5) shows the results.

**3.10.2 Split – Half Coefficient:**

Pearson's correlation coefficient was found between the rate of individual questions of rank and the rate of matrilineal questions for each dimension. Correlation coefficients were corrected using the Spearman Brown's correlation coefficient for correction. According to (Spearman - Brown Coefficient) the following equation is done: consistency coefficient = (R 2) / (R +1) where R means: correlation coefficient.

**Table (5) shows the consistency coefficient (the fragmentation method) of the questionnaire**

| **Number** | **Enquires** | **Fragmentation** | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Number of enquires | Correlation coefficient | Corrected correlation coefficient | Possible value |
| 1 | Preliminary concepts about the incentives and their mechanisms. | 7 | 0.865 | 0.927 | *0.007 |
| 2 | Work performance, | 8 | 0.693 | 0.818 | *0.000 |



| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | its types, steps of evaluation, factors influencing it, and relationship of incentives with it. | | | | |
| 3 | The role of incentives in improving work performance. | 7 | 0.681 | 0.810 | *0.000 |

The results demonstrated in the above table show that the Spearman Brown's correlation coefficient is high and statistically significant. The questionnaire is set in the final format as shown in appendix 3. Thus, the researcher is sure about the validity and consistency of the questionnaire, which makes him fully confident in the validity of the questionnaire in analyzing the results, answering the study questions, and testing the hypotheses.

**3.11 Statistical methods used in the study**

Statistical methods enable the researcher to determine the appropriate statistical method based on the background of the research methodology used to analyze the data obtained through the study sample. The whole questionnaire is analyzed by "Statistical Package for the Social Sciences" (SPSS).

**3.11.1 The following statistical methods are applied:**

1- Percentages, frequencies and relative weight: This is mainly used for the purposes of knowing the frequency of categories of a variable and is used to describe the study sample.

2- Cronbach's Alpha test, as well as the midterm test, to determine the stability of the questionnaire enquires.

3- Pearson's Correlation Coefficient, to measure the degree of correlation. This test examines the relationship between two variables. It was used to calculate the internal consistency, the structural reliability of the questionnaire, and the relationship between the variables.

4- Independent Sample T-Test to determine if there are statistically significant differences between two sets of independent data.

5- Testing one-way analysis of variance (ANOVA)

6- LSD test for bilateral comparisons



## Chapter 4: Data Analysis and Findings

### 4.1 The reliability of the scale of the study

To determine the scale used in the study, the length of options in the five-dimensional Likert scale was determined by calculating the range between the degrees of the scale (5-1 = 4) and then dividing it by the largest value in the scale to obtain the length of the option selected (4 5 5 = 0.80). Then this value was added to the lowest value in the scale (the beginning of the scale and the correct one) to determine the upper limit of this option on the scale. Thus, the scale length has become as shown in the following table:

| The scale length of each option | Relative scale | Degree of acceptance |
|---|---|---|
| From 1.00-1.80 | From 20%-36% | Very little |
| More than 1.80-2.60 | More than 36%-52% | Little |
| More than 2.60-3.40 | More than 52%-68% | Moderate |
| More than 3.40-4.20 | More than 68%-84% | High |
| More than 4.20-5.00 | More than 84%-100% | Very high |

To interpret the results of the study and to measure the sample participants' level, the researcher arranged the order of the arithmetic averages at the level of the instrument headings as a whole and the level of each heading. The researcher determined the acceptance degree according to the reliable measurement of study.

### 4.2 The role of incentives in improving the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman

To discuss this heading, one Sample of t-Test was used to identify whether there were statistically significant differences in the average rating of the role of the incentives in improving the function of the middle class (3) according to the scale used. The arithmetic average and the relative weight of all parts are calculated in order.

**Table (7) shows the analysis of the questionnaire parts according to the employees' answers.**

| Nr | Parts | Arithmetic average | Relative weight | Test value | Possible value | Sequence | Degree |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Preliminary concepts about the incentives and their mechanisms. | 3.888 | 77.76 | 21.21 | 0.000 | 2 | High |
| 2 | Work performance, its types, steps of evaluation, factors influencing it, and relationship of incentives with it. | 2.986 | 59.72 | _0.361 | 0.000 | 3 | Moderate |
| 3 | The role of incentives in improving work performance. | 4.052 | 81.04 | 29.730 | 0.000 | 1 | High |
| The overall scale of the questionnaire | | 3.642 | 72.84 | 21.773 | 0.000 | | High |

* The value of the t-table is at a significance level of 0.05, and the freedom level of "358" is 1.64



Table (7) shows that the averages of the first and third parts were close to each other in terms of relative weights, and somewhat different from the average of the second part in terms of relative weight. It indicates the significance of physical and psychological incentives in improving the performance of the staff of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. The overall score of the questionnaire as a whole has obtained a relative weight of (72.84%). This indicates the respondents' strong approval concerning the extent of the contribution of physical and psychological incentives to improve the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman.

The results of this study are in line with Al-Jessi's study (2011) about the effectiveness of physical incentives in improving the performance of workers. The results are consistent with Al-Jessi's study with a relative weight of (89.6%). The results of this study is also in line with Abu Shark's study (2010) that there is a statistically significant relationship between Physical incentives and staff performance, which was agreed on by Yusuf's study (2010). The researcher believes that these findings show the importance of incentives in improving the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. This is because the degree of employees' consent was significant. This means that authorities and those in charge should consider this study and so seek to find the appropriate methods to activate incentives whose benefits have positive impact on human beings.

**4.3 Headings and their relative weight are classified as follows:**

**1- Preliminary concepts about the incentives and their mechanisms.**

This represents the second categorization with a relative weight of 77.76%, which is a large contribution. This is in line with the findings of Anwar, 2016 whose study is relative to this study concerning this heading, as this heading represented (68.06%). The reason why the results of both studies are similar is that incentives and their mechanisms are what employees need to be motivated for a better work performance.

**2- Work performance, its types, steps of evaluation, factors influencing it, and its relation with incentives.**

This represents the third categorization with a relative weight of (59.72%). The findings of this study are in line with Tirsha's study (2015) with a relative weight of 77.02%. The researcher attributed this to the fact that the members of the sample of the study generally agree about the positive relation between the job performance and methods of evaluation.

**3- The role of incentives in enhancing work performance.**

This represents the first categorization with a high relative weight of (81.04%). The researcher attributed this to the respondents' feelings and need for incentives as a strong motivation to improve their work performance and professionalism.

**To know the relative percentage of each heading of the questionnaire, the research followed the following steps:**

**1- Preliminary concepts about the incentives and their mechanisms.**

The t-test is used for one sample in order to calculate the arithmetic average and the relative percentage. The t-test is also used for categorizing all headings and results in order as shown in table (8). It shows that all the participants' responses are highly consistent and agree with each



other with relative weight between 70.36% and 81.94%. This clearly shows the extent of participants' agreement that incentives have considerable impact on employees.

**Table (8) shows the arithmetic percentage, possible value and shows the headings of employees' responses in order:**

| Nr | Heading | Arithmetic average | Relative percentage | Value of t-test | Possible value | Order | Degree |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | The system of rewards stated in the Civil Services Law is appropriate | 3.93 | 78.66 | 18.07 | 0.00 | 4 | High |
| 2 | Rewards under the Civil Services Law encourage you to improve your performance at work. | 3.66 | 73.30 | 13.18 | 0.00 | 6 | High |
| 3 | Promotion criteria stated in the Civil Services Law are well-formulated. | 3.51 | 70.36 | 8.39 | 0.00 | 7 | High |
| 4 | The allowances granted to you make you feel good | 3.86 | 77.38 | 16.35 | 0.00 | 5 | High |
| 5 | Your direct contact and participation with your boss motivate you at workplace. | 4.08 | 81.72 | 22.25 | 0.00 | 2 | High |
| 6 | Your feeling of being a member at the workplace motivates you to greater effort. | 4.09 | 81.94 | 20.80 | 0.00 | 1 | High |
| 7 | Neither psychological nor physical incentives have an impact on your work performance | 4.05 | 81.10 | 19.54 | 0.00 | 3 | High |

* The value of the (t) in the table is at a significance level of 0.05, and the freedom level of "358" is 1.64 ±



**The results show that the top two headings concerning the relative percentage are:**

1- Heading (6), which states that engagement employees with each other motivates them to do greater efforts represents the top classification with a high relative weight of (81.94%). The researcher attributes this to the fact that when an organization uses incentives to encourage employees, employees feel more engaged to this organization and this will then lead them to greater efforts.

Heading (5), which states that "participation with your senior official motivates you to work," ranked the second top one with a relative weight of (81.72%). The researcher attributed this to the members of the sample of the study who believe that whenever there is an active participation between employees and their senior officials by consulting and asking their advice in finding some solutions related to work procedures or making decisions, the employees feel they are valuable in the company, thus, their work performance increases.

2- Occupational performance, its types, standards, steps of assessment, factors affecting it and the relation between incentives and occupational performance:

The t-test is used for one sample in order to calculate the arithmetic average and the relative weight. The t-test is also used for categorizing all headings and results in order as shown in table (9). It shows that all participants' responses are highly consistent and agree with each other with relative weight between 45.2% and 81.2%.

**Table (9) shows the arithmetic percentage, relative weight, possible value and the classification of heading according to the employees' respondents.**

| Nr | Heading | Arithmetic average | Relative percentage | Value of t-test | Possible value | Order | Degree |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Employee does the job effectively and efficiently. | 4.06 | 81.2 | 19.0 | 0.00 | 1 | High |
| 2 | Achieving occupational tasks according to the management instructions | 2.54 | 50.8 | -7.4 | 0.00 | 6 | Low |
| 3 | Employees are disciplined concerning work hours | 2.61 | 52.2 | -5.7 | 0.00 | 4 | Moderate |
| 4 | Employees have aptitude, willingness and satisfaction to do their job | 2.35 | 47 | -11.1 | 0.00 | 7 | Low |
| 5 | Employees treat reviewers well | 2.546 | 50.81 | -6.9 | 00.0 | 5 | Low |



| 6 | Employees care for the properties of the ministry | 3.67 | 73.4 | 10.7 | 0.00 | 3 | Low |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 7 | Employees care much to improve their occupational abilities | 3.83 | 76.6 | 13.5 | 0.00 | 2 | High |
| 8 | Employees are professionally fast achieving their tasks | 2.26 | 45.2 | -12.5 | 0.00 | 8 | Low |

* The value of the t-table is at a significance level of 0.05, and the freedom level of "358" is 1.64

**The table demonstrates the results showing the top two headings concerning the relative percentage are:**

1- Heading (1), which states that "the tasks entrusted to the employees with the efficiency and effectiveness required", was ranked the first with a high relative weight of (81.2%). This is consistent with Kersh's study (2015). The heading in this study has a degree of (significant) contribution with relative weight (77.02%). The researcher attributed this to the fact that the employees find clarity in the instructions of the management that the employees know how to perform efficiently and effectively.

2- Heading (7), which states that "the employee is keen to develop his functional abilities", was classified second with a relative weight of (76.6%). Table (10) shows the arithmetic average, relative weight, possible value and order of all headings according to the employees' responses.

| Nr | Heading | Arithmetic average | Relative percentage | Value of t-test | Possible value | Order | Degree |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Incentives offered by management improves employees' work performance | 3.89 | 77.93 | 13.95 | 0.000 | 6 | High |
| 2 | The management system that you follow makes you happy and stable at work | 3.31 | 66.29 | 4.92 | 0.000 | 7 | Moderate |
| 3 | Granting authority by the management to the employee improves your work performance | 4.08 | 81.67 | 24.59 | 0.000 | 4 | High |



| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 4 | Upgrading and prompting your job title improves your career | 4.17 | 83.56 | 22.62 | 0.000 | 3 | High |
| 5 | Proper training helps employees to do their task better | 4.48 | 89.75 | 35.49 | 0.000 | 1 | Very high |
| 6 | It makes you feel that you belong and be engaged in your organization when your organization set contracts with special private sectors to grant you some facilities and services. | 4.03 | 80.66 | 21.05 | 0.000 | 5 | High |
| 7 | Incentives have good impact and influence in employees' professionalism and discipline | 4.37 | 87.41 | 30.25 | 0.000 | 2 | Very high |

* The value of the (t) in the table is at a significance level of 0.05, and the freedom level of "358" is 1.64

**The table demonstrates the results showing the top two headings concerning the relative percentage are:**

1- Heading (5), which states that "appropriate training makes the employee more capable of performing work", is ranked the first with a relative percentage of (89.75%) l. The researcher attributed this to the fact that all members of the sample believe that training improves the abilities of the employees, and making them more efficient in accomplishing work tasks.

2- Heading (7), which states that "incentives have an impact on increasing the accuracy and discipline of employees", is ranked second with a high relative percentage of (87.41%). The researcher attributes that when employees get incentives, they will be motivated to be more professional and disciplined.

3- The correlation of statistical significance, psychological and physical incentives and the occupational performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries.



**To discuss this heading, the researcher has done this hypothesis:**

There is a statistically significant correlation with (0.05 α) between psychological and physical incentives and performance of employees at the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. The Pearson's test was used to establish the relationship between the degree of psychological and physical incentives and the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. The results are shown in Table (11), which shows the correlation coefficient between the psychological and physical incentives and the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman.

| | **Statistics** | **Role of incentives in improving occupational performance** |
|---|---|---|
| Role and mechanisms of incentives | Coefficient of correlation | 0.71 |
| | Possible values | 0.00 |
| | The sample size | 359 |

* Correlation has a significance level of 0.05

The table shows that the possible value equals (0.00), which is less than (0.05). This proves that there is a correlational relation with statistical significance of (0.05 ≥α) between the psychological and physical incentives and the performance of the employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. Since the correlation coefficient value is 0.61, this indicates that the relationship between incentives and employees' work performance has a positive relation. This shows that employees' performance is significantly related to the psychological and physical incentives. This is consistent with the theoretical part of the study, based on which the practical part is built. This, therefore, proves the novelty of the study.

According to the correlation coefficient (R2), we find that it is equal to (0.3721), meaning that the percentage of variation in employees' occupational performance resulting from psychological and physical incentives does not exceed (37.21%). This means that 62.79% of the variation of the occupational performance of the staff of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman is related to factors other than the psychological and physical incentives. In order to determine the effect of psychological and physical incentives on the performance of employees of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman, the multiple linear regression test was performed as a dependent variable, while the psychological and physical incentives are the independent variable. The results are shown in Table (12), which shows the multiple linear regression test:

| **Unmeasurable variables** | | **Measurable variables** | **Possible value** |
|---|---|---|---|
| The amount of impact per unit | Measurable error | Coefficient of correlation | |
| | | | Psychological and physical incentives |



The table shows the extent to which psychological and physical incentives affect the progress of employees' performance. The change in the degree of psychological and physical incentives by one unit leads to a change of 0.633 degrees in the improvement of staff performance. This value gives a special value to the findings of this study that psychological and physical incentives improve employees' occupational performance.

**5.0 Conclusion**

The study shows that psychological and physical incentives significantly improved the performance of the staff of the Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman. This has been arrived at through the total score of the questionnaire, which obtained a relative percentage of (72.84%). This indicates that all the sample members reached a consensus. The concepts related to the incentives and their systems practically go hand by hand that these incentives, with a relative weight of 77.76%, are what the employees need to be motivated. The study findings set and determine what can be a measure of the concepts and types of work performance, and the steps to measure it and factors affecting it through getting a relative weight of 59.72%. The study shows that there is a significant impact of incentives in improving the performance of the ministry's employees in enhancing their effort to do their job. The heading demonstrating that incentives improve the employee's performance reached to a high relative weight of (81.04%). One of the factors motivating employees is their feeling of belonging to their organization, which motivates them to do a greater effort. This obtains the first rank with a high relative weight of (81.94%). It is essential that employees share their managers in making decisions. This motivates them to work harder. This heading obtains the second rank with a high relative percentage of (81.72%). It is necessary for staff to have some courses in order to develop their abilities. This heading obtains the second rank with a relative percentage of (76.6%). The role of the incentives in improving the performance of the job, which was proved by all respondents, and which ranged between the degree of approval (medium, and very large), and relative weight percentages ranging between (66.29%) and (89.75%) which indicate the approval of a large degree.

**5.1 Recommendations**

1- It is necessary that Ministry of Agriculture and Fisheries in the Sultanate of Oman increases the physical gifts to its employees in order to increase their work performance.

2- Psychological incentives and motivation is important to be considered when employees accomplish the goals set by the ministry.

3- It is advisable to establish a new system encouraging psychological incentives to be granted to employees.

4- It is important to set a new system for effectively valuating employees' occupational performance. This is in order to know employees' weaknesses and strength.

5- It is important for the ministry to adopt a project/program supporting distinctive superior students by granting them a full scholarship to pursue their studies.

6- There should be cooperation between departments of human resources and management of public relations concerning publishing the names of distinctive superior employees.

7- Granting a valuable gift to those who find a solution to one of the ministry issues, or those who create or come up with a new invention in their specialty.



**References**


Abu-alNasr, Medhat (2009). Management by incentives. The Arab Group for training and publishing, (p. 340).

Abd al-Hadi and Hamdi Amin (1990). The Comparative Islamic Administrative Thought, Beirut, Dar al-Fikr al-Arabi, I 3, p. 176.

Abus & Ibrahim (1981). The Theory of Management in Islam: An Integrated Theory of Management Behavior. Amman, Arab Organization for Administrative Sciences, p. 10.

Al-Basit, Moses. The Gift of the Prophet (pbuh) in Creative Education and Innovation. Palestine, Al-Quds University (p. 52).

Al Saud, Saud (2008). The Public Administration in Saudi Arabia. King Fahd National Library, Riyadh, (p. 74).

Alankoudi, Yousef Saleh (2006). The systems of incentives and their role in raising the performance of workers. Master Thesis, Egypt, Cairo.

Al-waeli, Salim bin Sulaiman (2006). Role of Incentives in Improving the Performance of Doctors in Military Hospitals in the Sultanate of Oman, Unpublished Master Thesis.

Al-amiri, Hamad bin Said (2008). Psychologicale and its impact on civil defense staff in Muscat. Unpublished master thesis, Cairo.

Al-ramwi, Hamza. Factors of Production in the Islamic Economy, Cairo, Dar Al-Ansar, p. 213.

Al-salmi, Ali. Incentives and Motives. Cairo, Arab Organization for Administrative Sciences, 1 (p. 214).

Al-sharaawi, Mohamed Metwalli (1985). Thoughts on the Holy Quran, Cairo, Al-Lewaa Al-Islami, No. 173, 1985.

Al-ani, Haitham. Management of incentives (2007). Amman, Dar Knouz Knowledge, Vol 1, p. 28.

Al-trmizi's Hadith. The book of Almnaqb for Muaz Bin Jabl, Zaid Bin Thabit, & Abu Abeda Bin Aljarah. No.3790).

Albukhari. The Book of Prayers Timing and "the Privilege of Praying on Time|", No.527, and Book of Muslim's about The Best Endeavor is the Belief in Allah", No 85.

Bani Hani & Hussein (2003). Incentives for Investment in the Economic and Islamic System. Jordan, Al-Kindi House p. 50.

Hadith Narrated by Albukhari, No. 1874.

Hadith Narrated by Muslim. The book of repentance. Hadith 2750

Ibn Hisham, Abdul Malik (1990) the Biography of the Prophet for Ibn Hisham. Editor: Omar Abdulsalam Tadmari, Beirut, Dar Al Kitab Al Arabi, edition: 3, 1410 H-1990, (4/139).

Johnston & William (1993). Global Labor Marhrket,Harvard Business Review,

Sunnan Ibn Majah. Hadith No. 3790.

Khouly, Bassiouni (2015). The General Administration of Islam, Cairo, Dar Al-ilm wa al-Iman, edition 1, p. 396.




Mousa, Ahmed, Ghanim &Fatima (2011). Management in the Islamic Approach Administrative: Functions Entrance. Amman, Dar Al-Yazuri, edition 1, p.100.

Muhammad, Ahmed Abdul Azim (1994). Origins of Administrative Thought in Islam, Cairo, Wahba Library, p. 193.

Sunnan of Ibn Majah, Hadith No. 1498.

Sahih Muslim. Kitab alulm. Section of good and bad deeds inventions. No. 1017

Sunnan Ibn Majah, the trades, section of motivation for earnings. Hadith No.2138.

Sahih Albukhari, Times of Prayers. Hadith No. 527

**Links**

[1] hppt://alukah. net L social 2018/4/16م





SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches**

**(JISTSR)**

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م

e-ISSN: 2289-9065


# الاستطرادات التاريخية في تفسير القاسمي دراسة وتطبيق

# Historical digressions in Al-Qasimi's interpretation Study and application


**سلطان بن هليل المطرفي**

**أ.د. مشرف بن أحمد الزهراني**

**كلية التربية في جامعة سطام بن عبد العزيز**

**كلية التربية جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز – المملكة العربية السعودية**

**sultanalsultan593@gmail.com**

**د. محمد فتحي محمد عبد الجليل**

**كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) – ماليزيا**

**mfathy@unisza.edu.my**


2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**

***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

## ABSTRACT

All Praise is due to Allaah, we praise Him, and seek His help and forgiveness. We seek refuge in Allaah, Most High, from the evils of our own selves and from our wicked deeds. Whomever Allaah guides cannot be misguided, and whomever He leads astray cannot be guided. I testify that there is no true God worthy of being worshipped except Allaah, Alone, without partner or associate. I further testify that Muhammad is His slave and Messenger (PBUH). May Allaah's salaah and salaam also be granted to the Prophet's pure family and to all of his noble companions? After that, this is a research for the (Master) degree in Al-Tafseer, the subject is: Al Qasimi digression in his Tafsser and its relationship to the meaning; study and application. Al-Qasimi may God have mercy on him in his Tafseer -The virtues of interpretation- spoke about various science in Tafseer, jurisprudence, Hadeeth , creed, language and talk about the (miracle of the Holy Quran ) also the so called "Scientific Tafseer of the Holy Quran" which need to Bifurcation a lot in Hadeeth about the Subject that he mentioned doing many digression in his book and this things wasn't strange, there are some old people like Al-Kortobi, Al-Razi and others .The problems of the Research: Digression represents in the Tafseer of Al-Qasimi phenomenon which observed by Tafseer reader and it is multi according to the meaning of Quran .Research Methodology: The nature of this study requires the adoption of an analytical descriptive method.

**Keywords** :Al-Qasimi, Historical, digression, Tafsir, Mahasin Al-Ta'wil.

## ملخص البحث

القاسمي -رحمه الله- في تفسيره- محاسن التأويل- تحدث عن علوم شتى؛ في التفسير، والفقه، والحديث، والعقيدة، واللغة، وتطرق إلى الحديث عن وجوه إعجاز القرآن الكريم، وما يسمى ب"التفسير العلمي للقرآن الكريم"، وقد اضطره هذا التشعب اضطرارًا إلى إطالة النفس في الحديث عن الموضوعات التي أوردها، والإكثار من النقول عن غيره؛ مستطردًا



في كثير من مواضع الكتاب، وهو في استطراده هذا لم يكن بدعًا من المفسرين؛ فمن القدامى نجد القرطبي والرازي وغيرهما يستطردون كثيرًا في تفاسيرهم. مشكلة البحث تمثل الاستطرادات في تفسير القاسمي ظاهرة يَلحظها قارئ التفسير، وهي مع كثرتها متنوعة تبعًا لتنوع المعنى القرآني ما بين تفسيرية ولغوية وتاريخية وعلمية كونية...، وهذه الدراسة تصنف هذه الاستطرادات، وتبحث مدى علاقتها بالمعنى القرآني، وذلك في إطار أغراض الاستطراد التي تَوصل إليها الباحث وغيرها من الأغراض. أهداف البحث: الفصل بين الأصيل في التفسير والدخيل عليه من الزيادات التي من جنس الاستطرادات. تسليط الضوء على جهود القاسمي في تفسيره وربط الاستطرادات بمجريات الأحداث في عصره.المساهمة في إثراء الدراسات التي تُعنى بإبراز جهود المفسرين في ترسيخ القيم والمبادئ الإسلامية، ومواجهة التيارات الفكرية المنحرفة. تقتضي طبيعة هذه الدراسة اعتماد المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي.

**الكلمات المفتاحية**: القاسمي، التاريخية، استطرادات، تفسير، محاسن التأويل.



**مقدمة**

لا أحد يستطيع إنكار قيمة المعلومة التاريخية في بيان أمر من الأمور سواء كان أمرًا دينيًّا أو دنيويًّا، وإن الذين كتبوا التاريخ إنما كتبوه ليفسر لمن بعدهم النتائج التي وصلتهم بحسب أسبابها المتقدمة عليها.

فالتاريخ عبارة عن أحداث متتابعة، منها سابق نسميه سببًا أو مقدمة ومنها لاحق نسميه مسببًا أو نتيجة، ولربما وصلت النتيجة قومًا لم يروا أسبابَها؛ فإذا قرأوا تاريخ الأمم قبلهم عرفوا سبب ما وصلهم أو استطاعوا تفسير ما يحدث بينهم فضلًا عن تبريره لمن أراد التبرير، والتاريخ دروس وعبر وعظات يستفيد بها السعيد؛ وروايات التاريخ إن لم تكن للتعليم والاعتبار فلا فائدة منها.

التاريخ يبين لنا أماكن الأمم وأسباب نهوضها أو انهيارها، كذلك يبين لنا ما كانت تقوم به من أعمال حسنة أو سيئة، ويبين لنا ما كانت تعتمده منهجا لحياتها.

إن التاريخ لدى الأمم ليس مجرد قصص وأساطير تحكى للتسلية، وإنما هو للتعرف على الأصول والأنساب والأعمال والثقافات وبدايات الأمم ونهاياتها وأسباب هذا وذاك.

وإذا كانت للتاريخ لدى الأمم هذه القيمة الكبرى، التي جعلتهم ينتبهون إلى حقيقة الانتفاع بتاريخهم فإن الإسلام يعتني بالتاريخ أكبر عناية، ليس لأغراض دنيوية فحسب، وإنما لأغراض دينية أيضًا كإثبات تاريخ التشريع وإثبات السابق على اللاحق في المذاهب والأقوال والآثار، ومعرفة متى بدأ انحراف فرقة من الفرق، ولماذا انحرفت، ومن أول من قال بأقوالها المنحرفة ... إلخ، وهنا أود أن ألفت النظر إلى أن تدوين التاريخ الإسلامي لم يبدأ من عند المؤرخين، الذين نجد أقدم كتاب مكتمل في التاريخ لهم هو كتاب "تاريخ الرسل والملوك" للإمام ابن جرير الطبري، بل لقد سبقه كثير من الكتب، التي أرخت لحركة الإسلام والمسلمين على الأرض.

حركة التدوين التاريخي للمسلمين بدأت منذ ظهور النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن وأرخ القرآن لنزوله



فقال تعالى: "شَهرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِي أُنزِلَ فِيهِ ٱلقُرءَانُ هُدَى لِّلنَّاس وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلهُدَىٰ وَٱلفُرقَانِ" [البقرة: 185]. ثم تطور التأريخ فكان أول من دون من الصحابة ابن عباس رضي الله عنهما، المتوفى سنة (68هـ) –رضى الله عنه– فكان يدرِّس تلاميذه نسب النبي ρ ومغازيه، وكان تلاميذه يدوِّنون ذلك، وكذلك فعل عبد الله بن عمرو بن العاص –رضى الله عنهما– المتوفى سنة (63هـ)، ومثلهما البراء بن عازب –رضى الله عنه– المتوفى سنة (74هـ)؛ حيث كان يملي تلاميذه مغازي رسول الله ρ، ومن جيل التابعين كان عروة بن الزبير (ت92هـ) أحد الفقهاء السبعة المشهورين في المدينة، كان أول من بدأ بالكتابة لحياة الرسول الكريم، وقد اهتم بأخبار السيرة النبوية اهتمامًا كبيرًا، وكان كثير الحديث، وقد نقل عنه الطبري في كتابه "تاريخ الرسل والملوك"، وابن حجر في كتابه "فتح الباري"، وقد امتدحه ابن كثير بقوله: "كان عروة فقيهًا عالمِا حافظًا ثبتًا حجة عالمِا بالسير، وهو أول من صنف في المغازي"(1).

ثم عامر بن شراحيل الشعبي (ت103هـ)، وهو محدث ثقة، ألف كتاب "المغازي"، وكان يحدث الناس منه، وقد مر على مجلسه عبد الله بن عمر فقال: "قد شهدت القوم فهو أحفظ لها وأعلم بها"(2)، وكان ينقل أخبار سيرة الرسول ρ بكل صدق وأمانة، فقد وصف بأنه محدث ثقة(3) ،ثم أبان بن عثمان بن عفان (ت105هـ)، تولى ولاية المدينة المنورة مدة سبع سنوات في خلافة عبد الملك بن مروان، واهتم بأخبار غزواته وسراياه، وأخذ عنه المغيرة بن عبد الرحمن مغازي رسول الله ρ، فكان أبان بن عثمان يعلمها للناس، ويأمرهم بتعليمها(4).

ثم شرحبيل بن سعد المدني (ت123هـ)، وهو محدث، صدوق قال ابن عيينة: "لم يكن أحد أعلم بالمغازي والبدريين منه"(5)؛ وذلك لما ثبت عنه أنه احتفظ بقوائم فيها أسماء أهل بدر، وأسماء المهاجرين الأوائل(6).

ثم محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ)، ثقة من كبار المحدِّثين، الذين اهتموا بالمغازي وبسيرة الرسول ρ "وهو أول من استخدم طريقة جمع الأسانيد ليكتمل السياق وتتصل الأحداث دون أن تقطعها الأسانيد"(7)، وكتاباته أول كتابات في السيرة(8)"، ويعتمد عليه ابن إسحاق كثيرًا في السيرة"(9).



ثم بعد ذلك صاحب السيره محمد بن إسحاق (ت152هـ)، ومحمد بن إسحاق تربى وتلقى العلم في المدينة المنورة، ويعد من أعلم الناس بالمغازي، "لكن مروياته لا ترقى إلى درجة الصحيح، بل الحسن بشرط أن يصرح بالتحديث؛ لأنه مدلس"[10]، وقد ذكر أكرم العمري في شأن حجية ابن إسحاق ما ورد عن ابن عدي قوله: "وقد فتشت أحاديثه، فلم أجد في أحاديثه ما يتهيأ أن يقطع عليه بالضعيف، وربما أخطأ، أو وهم، كما يخطئ غيره، ولم يتخلف في الرواية عنه الثقات والأئمة وهو لا بأس به"[11]. وقد ألف ابن إسحاق كتابًا في السيرة النبوية اشتمل على "حياة الرسول ρ قبل البعثة، وشيء من أخبار الجاهلية، ثم سيرته ρ بعد البعثة حتى الهجرة، ثم حياته في المدينة، ومغازيه، وبعوثه حتى وفاته"[12]. ومنهج ابن إسحاق يقوم في جملته على "إيراد الأخبار بالأسانيد التي وصلَتْه، وهذه الأسانيد منها الموصول، ومنها المنقطع والمنفصل، في حين أن بعض الأخبار يوردها بدون إسناد، ويظهر هذا على نحو واضح في القسم الأول من السيرة"[13]. ولقد تميز كُتَّاب السيرة في هذه المرحلة بأمرين هما: "العدالة، والضبط"، وهما شرطان عند العلماء لتوثيق الرواة، وإن كانوا قد وثِّقوا عند المحدثين، رغم دقة شروطهم في التوثيق، ورغم نظرتهم لهم بأنهم محدثون، مادتهم الأحاديث، وليسوا إخباريين، مادتهم الأخبار، والنقاد يتشددون في مادة الحديث كثيرًا، ويتساهلون في قبول الأخبار؛ فإن هذا التوثيق يعطي كتاباتهم قيمة علمية كبيرة. غير أن بعض العلماء اتجه في تدوين الأحداث اتجاهًا آخر لا يقتصر على ذكر أحداث السيرة النبوية، أو أحداث المسلمين فحسب، فراحوا يكتبون عن تاريخ الأمم عامة، وبدأ هذا الاتجاه مستقلًّا عن علمَيِ الحديث والسيرة في منتصف القرن الثاني الهجري تقريبًا[14]. وبهذا نستطيع القول بأن كتب التاريخ والأخبار كانت لها مصادر أصيلة استَقَتْ منها معلوماتها بروايات مسندة، نستطيع التحقق من رواتها، ويمكننا إثبات الصحيح من الباطل فيها.

## المبحث الأول: تاريخ الأمم السابقة عند الإمام القاسمي

استطرادات القاسمي التاريخية كثيرة جدًّا في تفسيره، فلا يكاد يخلو موضع من مواضع القصص القرآني من الاستطراد التاريخي، ونأخذ من هذه الاستطرادات بعض النماذج ليتبين ذلك:



الأنموذج الأول: في سورة الأعراف حين يحكي اللهY عن نبيه نوح υ أنه جاء إلى قومه يدعوهم لعبادة الله وحده فقال تعالى: " لَقَد أَرسَلنَا نُوحًا إِلَىٰ قَومِهِۦ فَقَالَ يَٰقَومِ ٱعبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّن إِلَٰهٍ غَيرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيكُم عَذَابَ يَومٍ عَظِيم" [الأعراف: 59]. فبعد أن تحدث القاسمي عن مناسبة ذكر نبي الله نوح υ لما سبقه من ذكر قصة آدم ينقل كلامًا عن الرازي فيه استطراد تاريخي، يتحدث فيه عن فوائد القصص والاعتبار بالتاريخ، وفيه أيضًا حديث عن نسب نوح υ واسمه فقال: "قال الرازي: وفيه فوائد:

أحدها: التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات، ليس من خواص قوم النبي ρ بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الأمم السالفة ...

ثانيها: أنه تعالى يحكي في هذه القصص أن عاقبة أمر أولئك المنكرين كان إلى اللعن في الدنيا، والخسارة في الآخرة، وعاقبة أمر المحقين إلى الدولة في الدنيا، والسعادة في الآخرة ...

وثالثها: التنبيه على أنه تعالى، وإن كان يمهل هؤلاء المبطلين، ولكنه لا يهملهم، بل ينتقم منها على أكمل الوجوه.

ورابعها: بيان هذه القصص دالة على نبوة محمد ρ؛ لأنه كان أميًّا، وما طالع كتابًا، ولا تلمذ أستاذًا؛ فإذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ، دلَّ ذلك على أنه إنما عرفها بالوحي من الله تعالى.

ونوح υ هو آبن لامك بن متوشالح بن أخنوخ بن يارد بن مهلئيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم υ، هكذا نسبه ابن إسحاق وغير واحد من الأئمة، وأصله من التوراة.

ومعنى {أرسلنا} بعثنا، وهو أول نبيٍّ بعثه الله بعد إدريس، كذا في "اللباب"(15).

وهذا الكلام من الرازي مع ما فيه من مناسبة لذكر نوح υ فإن فيه استطرادًا شمل ثلاثة أمور:

الأول: الفائدة من القصص القرآني.



وهذا الأمر يكون حقه في مقدمات كتب التفسير لا في صلب التفسير نفسه؛ لما فيه من إبعاد القارئ عن مواصلة المعنى التفسيري المقصود للآية.

الثاني: نسب نوح υ والخلاف حول اسمه هل هو اسم أم لقب، وعربيته من عجميته.

وهذا حقه في كتب التراجم والسير، ولو أن مفسرًا أراد بيان مثل هذه الأمور فيجعل في كتابه بابًا خاصًّا لأسماء الأنبياء وسيرهم في مقدمة كتابه أيضًا لا في صلب التفسير لكان أولى.

الثالث: ذكر القوم الذين أرسل فيهم نوح υ.

وهذا أنسب ما في كلام الرازي لتفسير الآية حتى يصل القارئ إلى هدف رسالة نوح υ ممن أرسل إليهم".

وبعد أن فرغ من كلام الرازي أتبعه بكلام لابن كثير يبين فيه تاريخ وجود الشرك وسببه في قوم نوح υ فقال: "قال ابن كثير: قال عبد الله بن عباس وغير واحد من علماء التفسير: كان أول ما عبدت الأصنام: أن قومًا صالحين ماتوا، فبنى قومهم عليهم مساجد، وصوروا صور أولئك فيها ليتذكروا حالهم وعبادتهم فيتشبهوا بهم، فلما طال الزمان جعلوا أجسادًا على تلك الصور، فلما تمادى الزمان عبدوا تلك الأصنام وسموها بأسماء أولئك الصالحين: ودًّا وسواعًا ويغوث ويعوق ونسرًا، فلما تفاقم الأمر بعث الله سبحانه –وله الحمد والمنة– رسوله نوحًا فأمرهم بعبادة الله وحده لا شريك له"[16].

وهذا الكلام مع صحة وقوعه؛ فإنه كان لا ينبغي إيراده في تفسير هذه الآية؛ لأن هناك آيات في سورة نوح تتحدث عن هذه الأسماء –ود وسواع ويغوث ونسر– " قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا ٢١ وَمَكَرُواْ مَكْرًا كُبَّارًا ٢٢ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ٢٣ وَقَدْ أَضَلُّواْ كَثِيرًاۖ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا " [نوح: 21– 24]؛ فكان إيراد هذا النص هناك –عند آيات سورة نوح– أولى وأوقع ويجنبه التكرار الذي يمله القارئ ويثقل الكتاب بلا جديد فائدة.



## المبحث الثاني: النقل عن أهل الكتاب

أكثر القاسمي –رحمه الله– من النقل عن أهل الكتاب في استطراداته أثناء تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم، خاصة تلك التي تربط بين أهل الكتاب وبين المسلمين بعلاقة كآية تحويل القبلةن وما كان من الآصار على الأمم السابقة ووضعه الله عن أمة محمد ρ، أو مما يخص أهل الكتاب فيما جرى بينهم وبين أنبيائهم، أو مما جرى من تحريف أحبارهم ورهبانهم.

ومن هذه النماذج:

– في تفسير قول الله تعالى: "قَد نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجهِكَ فِي ٱلسَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبلَةً تَرضَىٰهَا فَوَلِّ وَجهَكَ شَطرَ ٱلمَسجِدِ ٱلحَرَامِ وَحَيثُ مَا كُنتُم فَوَلُّواْ وُجُوهَكُم شَطرَهُۥۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ لَيَعلَمُونَ أَنَّهُ ٱلحَقُّ مِن رَّبِّهِم وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعمَلُونَ" [البقرة: 144]. بعد أن بيَّن القاسمي –رحمه الله– معنى الآية أراد أن يوضح علم الذين أوتوا الكتاب بأن هذه القبلة هي الحق فقال: "قال الفخر: الضمير في قوله {أنه الحق} راجع إلى مذكور سابق، وقد تقدم ذكر الرسول، كما تقدم ذكر القبلة، فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق، فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة، وأنهم يعلمون أنه الحق، وهذا الاحتمال الأخير أقرب؛ لأنه أليق بالمساق. ثم ذكر من وجوه علمهم لذلك: أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وأنهم كانوا يعلمون نبوة محمد ρ لما ظهر عليه من المعجزات، ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة أن كل ما أتى به فهو حق، فكان هذا التحويل حقًّا"(17).

إلى هذا الحد كان يمكن الفراغ من تأويل هذا الجزء من الآية أو تفسيره {أنه الحق من ربهم }.ولكن القاسمي –رحمه الله– أراد أن يزيد الأمر بيانًا، وأن يدين أهل الكتاب من كتبهم، فأورد بعض النصوص من كتبهم، أضافها إلى تفسيره السابق وتفسير الرازي الذي نقله القاسمي عنه فقال: "قلت: وثم وجه آخر أدق مما ذكره الفخر في علمهم حقِّيَّة ذلك التحويل وأنه من أعلام نبوته ρ، وبيانه أن أمره تعالى للنبيِّ ρ، ولكافة من اتبعه، باستقبال الكعبة، من جملة الاستعلان



في فاران المذكور في التوراة إشارة لخاتم النبيين وبشارة به، فقد جاء في الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية (ويقال الاستثناء) هكذا: وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني إسرائيل قبل موته فقال: جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران.

وهذه البشارة تنبه على موسى وعيسى ومحمد ρ؛ لأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى في طور سيناء والإنجيل على عيسى في جبل سعير؛ لأنه υ كان يسكن أرض الخليل من سعير بقرية تدعى الناصرة، وتلألؤه من جبل فاران عبارة عن إنزاله القرآن على محمد ρ في جبل فاران، وفاران هي مكة"(18).

فالقاسمي استدل على صحة القرآن بما في أسفار أهل الكتاب، وليس من باب اعتبار تصديق أهل الكتاب فيما يروون، وإنما على اعتبار إقامة الحجة عليهم بما يصدقون.

ثم يزيد القاسمي الأمر وضوحًا في كون فاران هي مكة بما يورده من كتبهم أيضًا فيقول: "لا يخالفنا في ذلك –كون فاران هي مكة– أهل الكتاب، ففي الإصحاح الحادي والعشرين من سفر التكوين في حال إسماعيل υ هكذا: وكان الله مع الغلام فكبر، وسكن في البريَّة وكان ينمو رامي قوس، وسكن في بريَّة فاران. ولا شك أن إسماعيل υ كان سكناه في مكة وفيها مات وبها دفن. وقال ابن الأثير: وفي الحديث ذكر جبل فاران اسم لجبال مكة بالعبرانيِّ له ذكر في أعلام النبوة، وألفه الأولى ليست بهمزة"(19). فالقاسمي –رحمه الله– لم يقنع بكلام الفخر الرازي، ولكنه أتى بنصوص من كتب أهل الكتاب تبين ما أثبته القرآن من علمهم بأن القبلة نحو البيت الحرام بمكة المكرمة حق. ولم يعتمد القاسمي في نقله عن أهل الكتاب على التوراة وحدها أو الإنجيل وحده، ولكنه تطرق إلى ما ألفه بعض كُتَّاب اليهود والنصارى، فذكر منها ما يستشهد به لغرضه في التفسير والبيان، ومن ذلك: في قصة أصحاب الكهف بعد أن أتم ذكرها وبعد بيان معنى الآيات المتعلقة بها حتى انتهى إلى قول الله تعالى: " وَٱتۡلُ مَا أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدا " [الكهف: 27].



قال القاسمي: "لهؤلاء الفتية أصحاب الكهف ذكر في تواريخ المسيحيين، عيد سنويٌّ يقام تذكارًا لهم، في اليوم السابع والعشرين من شهر تموز؛ لكونهم اضْطُهِدوا من قبل الأمراء اليونانيين، ...."[20].

وكأن القاسمي –رحمه الله– أراد من إيراد قصة أصحاب الكهف من كتب غير المسلمين الرد على بعض الملاحدة الذين قالوا: "إن نبأهم لا يُعرف أصلًا"؛ ولم يعتمد على ما ذكره المسلمون وحدهم في كتبهم، حتى لا يكون هناك مطعن بالتحيز أو التدليس أو الانفراد بالخبر؛ فأتى بكلام لغير المسلمين يتحدثون فيه عن عدد أصحاب الكهف وقصتهم – ربما كما حكاها القرآن الكريم– .

ويبدأ القاسمي رواية صاحب كتاب "الكنز الثمين في أخبار القديسين" عن أصحاب الكهف وعددهم فيقول: "قال صاحب الترجمة: هؤلاء الشهداء السبعة كانوا إخوة بالجسد. وأسماؤهم: مكسيميانوس ومالخوس. ومرتينيانوس. وديونيسيوس. ويوحنا. وسارابيون. ثم قسطنطين. ..."[21].

هكذا تحدث صاحب الكتاب عن قصة أولئك الفتية كما تحدث عنهم القرآن تقريبًا، فقال: إنهم شباب وأنهم كانوا في زمن الاضطهاد ضد المسيحيين، وأنهم يجعلون لهم يومًا يذكرونهم فيه، ويتذكرون "الأعجوبة التي بواسطتها قد ظهرت أجسادهم المقدسة في المغارة القريبة من مدينة أفسس".

وهذا النص يعطي المعنى المراد من قول الله تعالى: " وَكَذَٰلِكَ أَعثَرنَا عَلَيهِم لِيَعلَمُوٓاْ أَنَّ وَعدَ ٱللَّهِ حَقّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيبَ فِيهَآ إِذ يَتَنَٰزَعُونَ بَينَهُم أَمرَهُم فَقَالُواْ ٱبنُواْ عَلَيهِم بُنيَٰنا رَّبُّهُم أَعلَمُ بِهِم قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمرِهِم لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيهِم مَّسجِدا" [الكهف: 21]. غير أن صاحب الكتاب المؤلف لم يحدد طريقة استشهاد هؤلاء الفتية، وكذلك القرآن لم يتحدث عن ذلك بعدما بعثهم الله تعالى وأحياهم وعثر الناس عليهم ليكونوا لهم من الله آية، كيف مات أولئك الفتية؟ لا أحد يعلم بالضبط ما حدث لهم إلا الله تعالى، وكل ما قيل في كيفية موتهم إنما هو ضرب من التخمين لا غير، أما قبل أن يبعثهم الله وبعد أن جهروا لقومهم بالحق الذي ينبغي لهم أن يكونوا عليه من الدين الصحيح والتوحيد الخالص فإن القرآن



حكى لنا ما جرى لهم فقال الله تعالى: " أَم حَسِبتَ أَنَّ أَصحَٰبَ ٱلكَهفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِن ءَايَٰتِنَا عَجَبًا إِذ أَوَى ٱلفِتيَةُ إِلَى ٱلكَهفِ فَقَالُواْ رَبَّنَا ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحمَةً وَهَيِّئ لَنَا مِن أَمرِنَا رَشَدا فَضَرَبنَا عَلَىٰ ءَاذَانِهِم فِي ٱلكَهفِ سِنِينَ عَدَدا ثُمَّ بَعَثنَٰهُم لِنَعلَمَ أَيُّ ٱلحِزبَينِ أَحصَىٰ لِمَا لَبِثُواْ أَمَدًا " [الكهف: 9- 12].

فالقرآن الكريم يسجل لنا أن الفتية هم الذين أووا إلى الكهف –أي: لجئوا إليه– معتصمين به من بطش الملك مجتنبين فيه شرك قومهم بالله تعالى، راغبين في أن يقوموا في هذا الكهف بعبادة الله وحده لا شريك له.

ويسجل القاسمي عن صاحب الكتاب هذه الشهادة –عدم العلم بكيفية موت هؤلاء الفتية– فيقول: "ثم قال: وأما نوع استشهادهم فليس بمعروف؛ لأن أعمالهم الجهادية في سبيل الإيمان لم توجد مدوَّنة في التواريخ الكنائسية المدققة؛ بل إن المؤكد عنهم أن استشهادهم كان زمن الملك داكيوس، حذاء مدينة أفسس؛ حيث وجدت فيما بعد أجسادهم في مغارة ليست بعيدة من أهل هذه المدينة.

ثم قال: فالبعض من الكَتَبة الكنائسيين يرتؤون بأنه لما اختفى هؤلاء الفتية في تلك المغارة هربًا من الاضطهاد، عرف أمرهم فأغلق عليهم باب المغارة بصخور عظيمة. وهكذا ماتوا فيها. وغيرهم يروون أنهم قتلوا من أجل الإيمان في مدينة أفسس. وبعد موتهم نقلت أجسادهم ودفنت في المغارة المذكورة. وآخرون يظنون أنهم حبسوا أنفسهم أحياء باختبائهم في المغارة المذكورة، ليموتوا برضاهم، هربًا من خطر أنواع العذاب القاسية التي كان يتكبدها المسيحيون في ذاك الاضطهاد الوحشيِّ." [22].

وهنا تتجلى لنا قيمة حفظ الله تعالى لكتابه القرآن الكريم، ويظهر فضله على هذه الأمة المسلمة حين ترى غيرها من الأمم يترددون فيما بينه القرآن قولًا واحدًا شافيًا؛ لأن كتبهم غير محفوظة.

إلى هنا ينتهي نقل القاسمي –رحمه الله– عن صاحب الكتاب "الكنز الثمين" ثم يوضح ما أفاده من هذا النقل فيقول: "هذا ما اقتطفناه من كتاب "الكنز الثمين" وبه تعلم ما لدى أهل الكتاب المسيحيين من الاختلاف فيهم، الذي أشار



له القرآن الكريم.

وقد جاء في "تاريخ الكنيسة": إن أقوال وأعمال الشهداء في المسيحية لم ينقل منها إلا القليل؛ لأن أكثرها أحرق بالنار مدة العشر سنوات من سنة (293 إلى 303) وإن من القرن الثامن فصاعدًا، اعتنى الروم واللاتيُّون بجمع حياة الشهداء الأولين غير أن الأكثر حذاقة، حتى الذين في حضن الكنيسة الرومانية، يسلِّمون الآن بأن أكثر الأخبار أحاديث ملفقة"[23].

وهذا الاستطراد المبالغ فيه من جهة القاسمي حين نقل ما نقل عن كتب النصارى وغيرهم في هذا الشأن يعتبر خروجًا عن حد المعقولية في البيان المتعلق بالآية؛ فالأمر محسوم بقول الله تعالى: " قُل رَّبِّي أَعلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعلَمُهُم إِلَّا قَلِيل فَلَا تُمَارِ فِيهِم إِلَّا مِرَاء ظَٰهِرا وَلَا تَستَفتِ فِيهِم مِّنهُم أَحَدا" [الكهف: 22].

## المبحث الثالث: قصص الأنبياء والصالحين

اعتنى القاسمي– رحمه الله– أشدَّ العناية في قصص الأنبياء والصالحين، وأفاض في بيانها واستطردَ لها كثيرًا، ولعل دافعه في ذلك: العبرة والدرس من قصصهم أخذًا بقول الله جل وعلا: " قُل رَّبِّي أَعلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعلَمُهُم إِلَّا قَلِيل فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَاء ظَٰهِرا وَلَا تَستَفتِ فِيهِم مِّنهُم أَحَدا " [يوسف: 111].

الأنموذج الأول: قصة نبي الله يوسف:

ومن أصدق النماذج في استطرادات القاسمي– رحمه الله– على قاعدته التي أطلقها في حكاية القصص وهي: "أن قصص القرآن الكريم لا يراد بها سرد تاريخ الأمم أو الأشخاص، وإنما هي عبرة للناس... ولذلك لا تذكر الوقائع والحوادث بالترتيب، ولا تستقصى فيذكر منها الطمّ والرمّ، ويؤتى فيها بالجرّة وأذن الجرة، كما في بعض الكتب، التي تسميها الملل الأخرى مقدسة"[24].

ما كان في استطراده على قصة نبي الله يوسف υ؛ حيث أفرد لها مبحثًا مطولًا نقل فيه عن البقاعي– رحمه الله– وغيره



وجوه العبر من قصة يوسف υ مع إخوته، وانفرادها بسورة كاملة لم تذكر في غيرها، على خلاف النمط القرآني في ذكر القصص الأخرى أنه يقصها في أكثر من موضع بأكثر من عبارة لمقاصد كثيرة.

قال القاسمي– رحمه الله–: "هذه السورة من جملة ما قصَّ على النبيّ– صلوات الله عليه– من أنباء الرسل، وأخبار من تقدمه، مما فيه التثبت المشار إليه في قوله تعالى: "وكلا نقص عليك" [هود: 120] الآية، وإنما أفردت على حدتها، ولم تنسق على قصص الرسل، مع أنهم في سورة واحدة، لمفارقة مضمونها تلك القصص، ألا ترى أنَّ تلك قصص إرسال من تقدم ذكرهم عليهم السلام، وكيفية تلقي قومهم لهم، وإهلاك مكذبيهم؟ أما هذه القصة، فحاصلها: فرج بعد شدة، وتعريف بحسن عاقبة الصبر، فإنه تعالى امتحن يعقوب υ بفقد ابنيه وبصره، وشتات بنيه، وامتحن يوسف υ بالجبّ والبيع وامرأة العزيز وفقد الأب والإخوة والسجن، ثم امتحن جميعهم بشمول الضّر، وقلة ذات اليد مسنا وأهلنا الضر" [يوسف: 88] الآية ، ...فقد انفردت هذه القصة بنفسها، ولم تناسب ما ذكر من قصص نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام، وما جرى في أممهم، فلهذا فصلت عنهم، وقد أشار في سورة برأسها إلى عاقبة من صبر ورضي وسلم ليتنبه المؤمنون إلى ما في طيّ ذلك"[25].

ولم يكتف القاسمي– رحمه الله– بالحديث عن أهداف قصة يوسف υ، ولكنه تابع حديثه هذا بنقل آخر تحدث فيه عن أهداف القصص القرآني، وأثر القصة عمومًا في النفس البشرية، ثم أورد فيه ما تعلق بقصة يوسف υ فقال: "وجاء في كتاب (النظام والإسلام) في بحث التربية والآداب في قصص القرآن: ... تأمّل هذا القصص، تجده لا يذكر إلا ما يناسب الإرشاد والنصح، ويعرض عن كثير من الوقائع، إذ لا لزوم له، ولا معوّل عليها، فلا ترى قصة إلا وفيها توحيد وعلم ومكارم أخلاق، وحجج عقلية، وتبصرة وتذكرة، ومحاورات جميلة تلذّ العقلاء، ولاقتصر من تلك القصص على ما حكاه عن يوسف الصدّيق υ، وكيف جاوز فيها كل ما لا علاقة له بالأخلاق، من مدنية المصريين وأحوالهم إلى الخلاصة والثمرة، ألا ترى كيف صدرت بحديث سجود الشمس والقمر والكواكب له في الرؤيا، دلالة على أنَّ للطفل استعدادًا يظهر على ملامحه، وأقواله وأفعاله ورؤياه؟ ...وتربية رؤساء الأمم منها، فتأمل في كلام الحكماء– أولهم وآخرهم–



تجد إجماعهم على أنّ سياسة أخلاق النفس أوّلا فالمنزل فالمدينة كل واحدة مقدمة للاحقتها، ثمرة لسابقتها، إذ لا يعقل أن يسوس منزله من لم يسس نفسه، أو يسوس أمته من لم يدبر إدارة منزله!"[26].

ثم استمر الحديث عن أمثلة لحسن الإدارة من أبي بكر الصديق والصحابة ψ، وبعدها أورد كلامًا عن حسن السياسة وذكر كلامًا للفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة" حتى قال: "ولما تمّ له υ الأمران– سياسة النفس والعشيرة– أخرج من السجن معظمًا مبجلًا وترقى من تعليم الصعلوك في السجن إلى تعليم الملوك على العروش "[27].

وبعد أن ذكر القاسمي ما امتاز به يوسف υ من الأخلاق الفاضلة، والهمة العالية، والنفس المطمئنة، والثقة بالله، والبعد عن الفواحش، والتنزه عن البذاءة وسوء الخلق، ذهب يذكر أن هذه المقدمات الأخلاقية كلها كانت عبارة عن مؤهلات لرئاسته أهل مصر، ونقل في ذلك ما ذكره صاحب المدينة الفاضلة من شروط في رئيسها، وبعد ذلك كله قال: "ذكرنا نموذجًا عن هذه السورة استنشاطًا لهمم العقلاء، وحثًّا لمن لهم ذكاء وفطن وعقول راجحة على الرجوع إلى كتابهم ونظرهم فيه، وإزالة لشبه من ارتاب في هذه القصص فأعرض وجلّى أن قصص القرآن جميعها مملوءة بالحكم كهذه القصة ...وما مثل هؤلاء في سيرهم إلا كمثل رجل أوتي آلة بخارية ليسقي بها الحرث من النهر، فجلس بجانبها وترك استعمالها وأخذ يتفكر: من أين هذا الحديد؟ ولم يجلب الماء؟ وإلى أي مسافة يرتفع، وما العلة فيه، ...انتهى"[28].

وكانت هذه الخاتمة من القاسمي– رحمه الله– بمثابة الموعظة لمن أراد السير على الصراط المستقيم؛ ليبلغ المقام الأعلى، ويكون معظمًا عند الله تعالى وعند الناس.

فمن أراد ذلك فعليه أن يتعلَّم من القصص القرآني، وأن يتأدب بأدبه، ويتربى على مائدته، ويتخلق بأخلاقه؛ فمن فعل هذا نجا وفاز، ومن حاد عنه خاب وخسر.

ولقد سار القاسمي– رحمه الله– في سائر القصص القرآني على هذا النمط من الإطالة والاستطراد اللذين يخرجان بالكتاب عن هدفه.



ولو أنَّ القاسمي اكتفى بما في كل آية من معنى، وبما في كل قصة من عظة وعبرة، وذكر ذلك في موضعه مرتبطا ارتباطا مباشرا بالتفسير، من غير تطويل ينسي القارئ أنه يطالع كتابا لتفسير القرآن الكريم، لكان ذلك أفضل للكتاب، وأربط لذهن القارئ بموضوع التفسير ومعناه.

## المبحث الرابع: السيرة النبوية وتاريخ الإسلام

التأريخ الإسلامي بدأ أول ما بدأ في القرآن الكريم، ولعل في هذا الأمر حِكَمًا، منها:

1-التنبيه على أهمية حفظ التاريخ والسيرة لما فيه من الدروس والعبر.

2-التنبيه على التوثيق في الحفظ، بأن يكون الخبر مرويًا من طريق العدول الثقات.

3-الإشارة إلى أنَّ القرآن وعاء للتاريخ.

4-الإشارة إلى أنَّ السيرة النبوية لا تخرج عن إطار السنن الربانية في خلقه.

5-بيان أنَّ القرآن ليس من عند محمد ρ ولكنه من عند الله تعالى.

لو كان القرآن من عند النبي ρ لانتظر ρ حتى تنتهي الأحداث، ثم يكتب ما يشاء بالصيغة التي يراها تحسن صورته وأصحابه كما يفعل سائر الملوك حتى في هزائمهم، ولكن الله تعالى حكى الأحداث كما هي من غير مجاملة على النحو التالي:

- امتدح من يستحق المدح والثناء، كما فعل مع رجلي قوم موسى υ في سورة المائدة، وكما فعل مع سحرة فرعون في الأعراف وغيرها، ومع رجل سورة يس، ومع امرأة فرعون، ومع النبي ρ وبعض أصحابه في آخر سورة المزمل، وكما فعل مع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار أصحاب النبي ρ في آية سورة التوبة والذين بايعوه في آية سورة الفتح.



– ألقى باللوم على من يستحق اللوم، كما فعل مع المنافقين في سورة البقرة وغيرها، حتى أنزل سورة خاصة بهم تفضحهم وسماها "المنافقون"، ومع بني إسرائيل الذين كفروا بالنبي ρ وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، ومع رماة أحد في سورة آل عمران، ومع الذين قالوا لموسى "اذهب أنت وربك فقاتلا؛ إنا هاهنا قاعدون"، ومع النبي ρ نفسه في واقعة الأعمى في سورة عبس، وفي واقعة زوجة متبنيه زيد بن حارثة في سورة الأحزاب، بل إن القرآن تحدث عن دقائق من حياة النبي ρ في بيته، لو أراد صاحبها أن يكتبها بنفسه لما جاءت على الهيئة التي جاء بها القرآن الكريم من المصارحة والمكاشفة، وبيان بعض الأسرار المنزلية، وذلك كما في آية التخيير لأزواجه ρ ورضي الله تعالى عنهن أجمعين، وكما في سورة التحريم.

وبيان المدح والذم في القرآن بما يوضح أنه من عند من لا مصلحة له عند أحد، بل الكل مفتقر إليه، متكل عليه.

وعلى هذا فإنَّ استطراد أحد المفسرين أو جُلِّهم أو حتى كلهم بذكر أحداث السيرة النبوية في تفسير القرآن الكريم لهو أمر له وجاهته، ولا غبار على فاعله؛ إذ كما قلت: القرآن وعاء للتاريخ، والسيرة النبوية جزء من التاريخ الإنساني العام، الذي تحدث القرآن عن كثير من أحداثه منذ خلق الله آدم υ.

وفي هذا المبحث سأذكر– إن شاء الله تعالى– بعض النماذج لاستطراد القاسمي في السيرة النبوية وتاريخ الإسلام أثناء تفسيره للقرآن الكريم.

ومن هذه النماذج:

ما ذكره القاسمي– رحمه الله– استطرادًا عن غزوة أحد في سورة آل عمران، عند تفسير قول الله تعالى: "وَإِذۡ غَدَوۡتَ مِنۡ أَهۡلِكَ تُبَوِّئُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلۡقِتَالِۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" [آل عمران: 121]. يبين القاسمي أنَّ هذه الآية مرتبطةٌ بالآية التي قبلها وهي قول الله تعالى: " إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَاۖ وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ" [آل عمران: 120] من حيث المساءة والمسرة، ورتب على ذلك أنَّ الله تعالى



ذكر أولا غزوة أحد ثم غزوة بدر لترتيب الآية السابقة، مع أنَّ ترتيب الأحداث يقتضي العكس، ولبيان أنَّ عاقبة الصبر النصر. ثم شرع بعد ذلك في ذكر قصة الغزوة مستندًا إلى كتب السير والمغازي، ملخصًا القصة منها، ومع هذا الملخص الذي ذكره القاسمي فإنه أطال في بيانها فقال: "وَإِذْ غَدَوْتَ" أي: خرجت "مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ" أي :تنزل "الْمُؤْمِنِينَ مَقاعِدَ" أي: أماكن ومراكز يقفون فيها " لِلْقِتالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" ذهب الجمهور وعلماء المغازي إلى أنَّ هذه الآية نزلت في وقعة أحد، والسر في سوق هذه الوقعة الأحديّة وإيلائها البدرية، وهو تقرير ما سبق؛ فإن المدعي فيما قبلها المساءة بالحسنة والمسرة بالمصيبة وسنة الله تعالى فيهم في باب النصر والمعونة ودفع مضار العدوّ، إذا هم صبروا واتقوا، والتغيير إذا غيروا، أي: اذكر لهم ما يصدق ذلك من أحوالكم الماضية حين لم يصبروا في أحد فأصيبوا، وسرّت الأعداء مصيبتكم، وحين صبروا واتبعوا فنصروا وساء العدوّ نصرهم، وفي توجيه الخطاب إليه ρ تهييج لغيره إلى تدقيق النظر واتباع الدليل، من غير أدنى وقوف مع المألوف- كذا يستفاد من تفسير البقاعيّ- "[29].

بهذا المختصر المستفاد من كلام البقاعي تحدث القاسمي عن تفسير الآية وعلة تأخير الحديث عن غزوة بدر بعد غزوة أحد، مع أن الترتيب التاريخي يقتضي أنَّ بدرا كانت قبل أحد، فأوضح أنَّ لِله تعالى حكمة في ذلك، وهي بيان ما يسر العدو وما يسوءه، وما ينصر الله به المؤمنين، وهو الصبر والاتباع، وما يكون سبب خذلانهم، وهو عدم الصبر أو عدم الاتباع.

ثم يشرع القاسمي في بعض تفاصيل قصة الغزوة من حيث سببها وتاريخها وعدد الآيات التي نزلت فيها والحِكَم المستنبطة منها؛ والغايات المحمودة لها .

**الخاتمة**

وفي نهاية المطاف أقول كم أفدتُ من هذه الرحلة المباركة التي طفت فيها بكتاب "محاسن التأويل للقاسمي"، وهو بحقٍّ يعد مكتبةً كاملةً جمع فيها أنواعًا من العلوم شتى، وهذه ميزة تميز بها تفسير القاسمي عما سواه من التفاسير، وكان لهذه الرحلة بعض النتائج أردت تدوينها في خاتمة البحث، منها :



أولًا: لما سرت مع الكتاب باستطراداته المتنوعة من علوم شرعيةٍ وأدبيةٍ وطبيعيةٍ، وجدت الشيخ- رحمه الله- جامعًا لعدد كبيرٍ من المؤلفات المستقلة في علومها على شكل ملخصات مفيدةٍ ماتعةٍ.

ثانيًا: هذه الملخصات مع كونها مفيدةٌ ماتعةٌ فإنها طويلة جدًّا إذا ما قورنت بما يحتاج إليه المفسر في بيان الآية المراد تفسيرها، بل وطويلة جدًّا على القارئ، حتى إنني كنت أحيانًا أنسى أنني أقرأ في كتاب تفسيرٍ.

ثالثا: كان الاتجاه السلفي للشيخ- رحمه الله- واضحًا جدًّا من خلال عرضه لقضايا العقيدة وما يتعلق بها من مسائل.

**الهوامش**

---

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. (2003م). البداية والنهاية. القاهرة: دار هجر. ج:5 ،ص:101 .

(2) انظر ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. (1994). تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر. ج:5 ، ص:67.

(3) انظر السلمي، محمد بن صامل. (2009). منهج كتابة التاريخ. الرياض: دار ابن الجوزي. ص:296

(4) انظر ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع. (د. ت). الطبقات الكبرى. تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي. ج: 5، ص:210.

(5) انظر ابن حجر، تهذيب التهذيب.مرجع سابق، ج: 4، ص: 321.

(6) انظر السلمي، منهج كتابة التاريخ، مرجع سابق، ص:299.

(7) انظر العمري، أكرم ضياء أكرم ضياء. (د. ت). السيرة النبوية الصحيحة. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ج: 1، ص: 55.

(8) انظر الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (2002م). تاريخ بغداد، بيروت: دار الغرب الإسلامي. ج: 12، ص: 230.

(9) انظر الرصفي، سعد. (2003). مناهج المؤلفين في السيرة النبوية وخصائص المنهج الصحيح في الدراسة. جدة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. ص: 246.

(10) انظر العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مرجع سابق ج:1 ، ص:56 .

(11) انظر العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مرجع سابق ج:1 ، ص:56 .



(12) انظر السلمي، منهج كتابة التاريخ، مرجع سابق، ص:348 .

(13) انظر السلمي، منهج كتابة التاريخ، مرجع سابق، ص: 350 .

(14) انظر الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. (1998م). تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية. ج: 1، ص:120.

(15) انظر القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. (1998م). محاسن التأويل. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية. ج: 5، ص: 110.

(16) انظر القاسمي، محاسن التأويل ،مرجع سابق،ج:5، ص:110

(17) انظر القاسمي، محاسن التأويل ،مرجع سابق،ج:1، ص:425

(18) انظر القاسمي، محاسن التأويل ،مرجع سابق، ج:1، ص:426 .

(19) انظر القاسمي، محاسن التأويل ،مرجع سابق، ج:1، ص:426

(20) انظر القاسمي، محاسن التأويل ،مرجع سابق، ج:7، ص:27

(21) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:7، ص: 27

(22) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:7، ص: 28

(23) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:7، ص: 28

(24) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:1، ص: 74.

(25) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:6، ص: 239.

(26) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:6، ص: 241.

(27) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:6، ص: 243.

(28) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:6، ص: 248.

(29) انظر القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:2، ص: 397.

**المصادر والمراجع**

القرآن الكريم

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (2002). صحيح البخاري. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار طوق النجاة.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. (1994). تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. (2002م). تاريخ بغداد، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. (1998م). تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية.

الرصفي، سعد. (2003). مناهج المؤلفين في السيرة النبوية وخصائص المنهج الصحيح في الدراسة. جدة: مؤسسة



الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. (2002م). الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين. ط: 15.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع. (د. ت). الطبقات الكبرى. تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي.

السلمي، محمد بن صامل. (2009). منهج كتابة التاريخ. الرياض: دار ابن الجوزي.

العمري، أكرم ضياء أكرم ضياء. (د. ت). السيرة النبوية الصحيحة. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

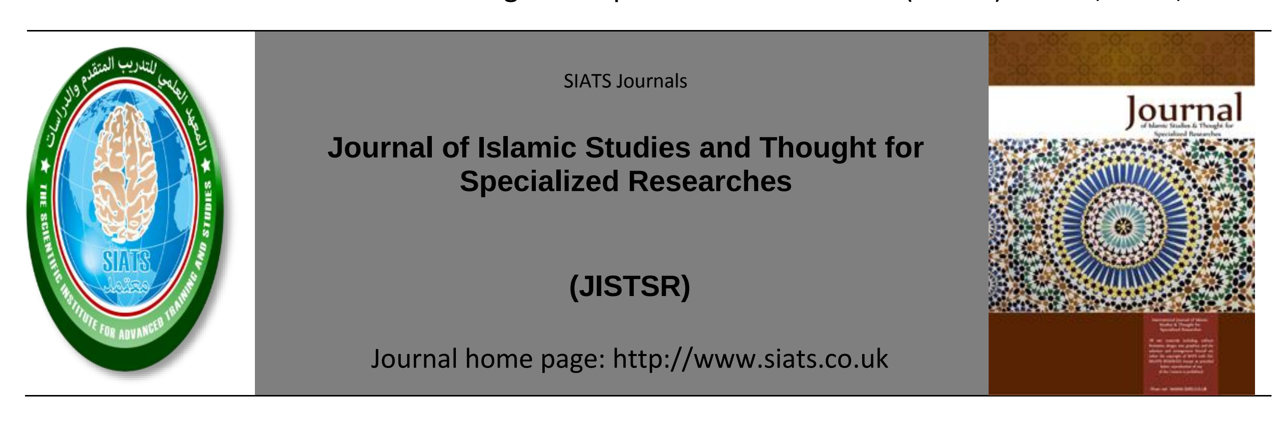
القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. (1998م). محاسن التأويل. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. (2003م). البداية والنهاية. القاهرة: دار هجر.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. (1998م). محاسن التأويل. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية.








مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# الألفاظ المتفردة في القرآن الكريم في آيات الأحكام دراسة تفسيرية موضوعية

# The Unique Words in the Quran in the Verses of the Rulings
# A Thematic Interpretational Study

فاتن بنت عبد الله بن محمد السالم

faten.alsalem@hotmail.com

كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الرياض – السعودية

1440هـ – 2019م

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**ABSTRACT**

The lexicographical roots of some words have been mentioned only once in the Holy Qur'an, which is called uniqueness. This research shows the linguistic miracle in that uniqueness because the unique roots are about a quarter of the total roots of three letters, and the number of these words is about four hundred. This creates a difficulty to talk about all of this in a short article. This difficulty constitutes the problem of research, so the research was confined to the words in the verses of the rulings, and the presentation of the miracle of the Qur'anic linguistic uniqueness. This highlights the importance of this research whose aim is to search for the secret of these words' uniqueness in the context of the verses they occurred in. The researcher adopted the analytical methodology by which these words will be analyzed by clarifying the linguistic, interpretive and rhetorical meanings .The researcher found the following results: the research denies what the late linguists call synonymy because each word is not a synonym for the other and does not carry the same semantic implication. The root uniqueness comes in conjunction with the semantic uniqueness.

**Keywords**: interpretation, Quran, rhetoric, miracles, uniqueness.

**ملخص البحث**

بعض الألفاظ في القرآن الكريم لم يرد جذرها المعجمي فيه إلا مرة واحدة، وهو مايسمى بالتفرد، ويُظهر البحث وجه الإعجاز اللفظي في ذلك التفرد ، فإن نسبة ورود الجذور المتفردة يقارب الربع من مجموع جذور القرآن الثلاثية، وقد وصل عدد هذه المفردات لما يقارب الأربعمائة مفردة وهذا مما يصعب الحديث عنه كله في هذا المقام، وهنا تكمن مشكلة البحث لذا اقتصر البحث على الألفاظ التي وردت في آيات الأحكام، وبيان إعجاز القرآن اللفظي في تفردها، ومن هنا تظهر أهمية هذا البحث، والذي يهدف إلى البحث عن سر تفرد هذه اللفظة في الآية التي وردت فيها، وسلكت



في البحث المنهج التحليلي، وذلك بتحليل هذه الألفاظ عن طريق توضيح المعنى اللغوي والتفسيري والبلاغي، وقد ظهرت النتائج التالية: أن البحث ينفي ما اصطلح عليه المتأخرون بالترادف، فكل لفظة لا تأتي في مقابل الأخرى ولا تحمل نفس الدلالة المعنوية، فيأتي التفرد الجذري بالتزامن مع التفرد المعنوي.

**الكلمات المفتاحية**: التفسير، القرآن، البلاغة، الإعجاز، التفرد.

## مقدمة

الحمد لله المتفرد في ملكوته وجبروته، والصلاة والسلام على نبيه ومبعوثه، محمد بن عبد الله وعلى آلة وصحبه ومن والاه... أما بعد

فإن هذا البحث أتى ليكمل مسيرة الاهتمام بالمفردة القرآنية، والالتفات للإعجاز البلاغي فيها، ففي القرآن الكريم ألفاظ لم يرد جذرها المعجمي إلا مرة واحدة فحسب، وفي هذا إعجاز لفظي وبياني يتوجب الوقوف عنده، فالعرب من شأن بلاغتهم عدم التكرار في المفردات والتراكيب والابتكار والتجديد.

وينحصر نطاق البحث عن معنى لفظ هذه المفردة المتفردة، وبما أن عدد الكلمات بعد إحصاءها وصل إلى (379) كلمة متفردة، فلن يسعنا المقام هنا لاستظهارها كلها مع دراستها، لذا سنكتفي في هذا البحث بعرض الألفاظ المتفردة في آيات الأحكام، واستعراض ماتيسر منها بالدراسة.

والمقصود بآيات الأحكام أي التي وردت فيها الأوامر والنواهي، ممن لايدخل في سياق الخبر عن الله –التوحيد ومايتعلق به من علوم الغيب–، أو عن خلقه كالقصص، والتصنيف بآيات الأحكام مشهور ومضى عليه الفقهاء، وهي نوعان: العبادات والمعاملات، وفيما يلي عرض لبعض هذه الألفاظ.



**التحديد المفاهيمي اللغوي**

**التعريف بمصطلح التفرد، وأبرز الكتب التي تحدثت عن التفرد بالقرآن**

التعريف اللغوي للتفرد:

الفاء والراء والدال أصل صحيح يدل على وُحْدَةٍ[1]،الفَرْدُ ما كانَ وحدَه، والفَريدُ: الشذر[2]،وكل شَيْء متوحّد فقد انْفَرد، وَكَأن أصل الْفَرد: الَّذِي لَا نَظِير لَهُ[3].

التعريف الاصطلاحي للألفاظ المتفردة:

والمقصود بالتفرد تحديدا هو تفرد الجذر المعجمي لهذه الكلمة، فكل كلمة جذرها لم يشتق منه كلمة أخرى غيرها هي المرادة بالبحث.

أبرز الكتب التي تحدثت عن الألفاظ المتفردة في القرآن:

1. كتاب "من كنوز القرآن" للمؤلف محمد السيّد الداودي، هذا الكتاب صدر من دار المعارف عام 1973م – 1393 هـ.
2. معجم "الفرائد القرآنية" للمؤلف الأستاذ باسم البسومي، وقد صدر معجمه عام 2001م، من مركز نون للدراسات القرآنية.
3. كتاب "دليل الألفاظ الوحيدة في القرآن الكريم" للمؤلف الأستاذ الدكتور عاطف المليجي، هذا الكتاب صدر عام 2004م.
4. دراسة بعنوان: "اللفظ الفريد في القرآن المجيد" للمؤلف حسان أحمد راتب المصري صدر هذا الكتاب عام 2011م وهو من ضمن سلسلة (تمكين اللغة العربية) من منشورات هيئة العامة السورية للكتاب التابعة لوزارة الثقافة.
5. كتاب بعنوان "بلاغة الفرائد الفذة في القرآن الكريم–المضارع نموذجا" للمؤلف الدكتور كمال عبد العزيز إبراهيم الأستاذ المساعد في قسم البلاغة والأدب النقدي في جامعة الفيوم، صدر كتابه هذا عام1431هـ – 2010م، من الدار الثقافية للنشر في القاهرة.
6. كتاب بعنوان: "الأسرار البلاغية في الفرائد القرآنية– في القصة القرآنية "، للمؤلف الأستاذ الدكتور عبد الله عبد الغني سرحان، أستاذ البلاغة والنقد في كلية اللغة العربية بالقاهرة، وكلية العلوم الإنسانية بجامعة الملك خالد بأبها، صدر كتابه هذا عام 1433هـ–2012م، من دار الحضارة للنشر في الرياض.



## المبحث الأول:

## الألفاظ المتفردة في سياق آيات العبادات.

وردت في القرآن الكريم عدة ألفاظ متفردة، وفي سياقات مختلفة، وفي هذا المبحث سنبيّن الألفاظ المتفردة في سياق آيات العبادات، وذلك من خلال المطالب التالية:

**المطلب الأول: المفردة القرآنية: "وَالْمَرْوَةَ"**

**الجذر**: مَرَوَ

**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ..." الآية (سورة البقرة: 158).

المرْو: حِجَارَة رِقَاق بِيْضٌ برّاقة فِي الشَّمْس، وهي أيضا حِجَارَة القَدَّاح، الْوَاحِدَة مَرْوَة، ومَروان: اسْم من هَذَا اشتقاقه[4]، وبها سميت المروة بمكة[5] وهِي من القَدّاحات الَّتِي يخرج مِنْهَا النَّار، ويكون المرو أَبيض كَأَنَّهُ البَرَد[6]، والمرْوُ: نَبْتٌ[7] وهي ضَرْبٌ من الرَّياحِين[8]طَيِّبَةُ الرِّيْحِ، ومَرْوُ مَدِينَةٌ بفارِسَ، والمَرْوْراةُ والمرْوُ شَجَرٌ الأَرْضُ الَّتِي لا شَيْءَ فيها والجَمعُ مَرَوْرًى[9].

والمعنى المحوري للجذر هو: حدة محتواة في الجرم تنتشر منه بتجدد: كالنار والرائحة في المرو بمعنييه، ومن ذلك: المروة الجبل الذي في نهاية السعي، وكأنها كانت في الأصل كتلا غليظة فسوي ظاهرها لتتمهد للساعين، ومن ذلك الأصل المرَوْراة: الأرض أو المفازة التي لاشيء فيها، والحدة فيها جفاف باطنها فهي قفر لانبات فيها[10].

**المعنى التفسيري:**

والمراد بالمروة في هذا الموضع: إحدى الجبلين المسميين بهذين الاسمين اللذين في حرم الله، دون سائر الصفا والمرو؛ ولذلك أدخل فيهما الألف واللام، ليعلم عباده أنه عنى بذلك الجبلين المعروفين بهذين الاسمين دون سائر الأصفاء والمرو[11].



❖ **البلاغيات:**

وبالرغم من أن جبلي الصفا والمروة يشتركان في كونهما في مكة ويمثلان شعيرة من شعائر الله؛ إلا أن جذر المروة (مرو) تفرد هنا في هذا الموضع من القرآن فحسب، في مقابل تكرر جذر الصفا (صفو) مايقارب السبعة عشر مرة في القرآن.

وأصل الصفا يدل على الخلوص من كل شائبة[12]، ولذلك سمي الحجر الأملس بها، بينما أصل المرو يعني الصلابة في الشيء[13] وسميت الحجارة البيضاء التي تبرق ويقدح منها النار بها، ولذلك الصفا جذرها متداول في القرآن لأهميته في التعبير عند سياق الرسالات والرسل والدعوة لله، وعلى هذا جاء تفرد جذر المرو عند ذكر شعيرة السعي في القرآن، وذلك لتفرد ذكر هذا الحكم في هذا الموضع فحسب.

**المطلب الثاني**: **المفردة القرآنية: "رَمَضَانَ"**

**الجذر**: رَمَضَ

**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ..." الآية (سورة البقرة: 185)

الراء والميم والضاد أصل مطرد يدل على حِدَّةٍ في شيء من حَرٍّ وغيرِهِ[14]، والرَّمَضُ: حَرُّ الحِجارة من شِدَّةِ حَرِّ الشمس، والاسمُ الرَّمْضاءُ، والرَّمَضُ: حُرْقةُ القَيْظ، والرَّمضاءُ مُلتَهبةٌ يعني شدَّةٌ الحَرِّ[15]، وأرمضَ القومَ الحَرُّ، إذا اشتدّ عَلَيْهِم، والرَّمَض: شدّة وَقع الشَّمْس على الرمل وَغَيره[16]، والإرْماضُ: كلُّ مَا أَوْجَع؛ يُقَال: أرْمَضَني، أَي: أَوْجَعَني[17]، ويقال: قد رَمَضت النَّصْل فأنا أَرْمُضُهُ رَمْضًا، وهو أن تجعله بين حجرين أملسين ثم تدقه لِيَرِقَّ[18]، وشَفْرَةٌ رَميضٌ ونصلٌ رَميضٌ، أي وَقيعٌ، وكل حادٍّ رَميضٌ[19].

والمعنى المحوري للجذر: هو احتواء جوف الشيء على غليظ، حدة أو حرارة، كاحتواء الحجارة على الحرارة، وكالحدة في النصل[20].



**المعنى التفسيري:**

والمفسرون على أن رمضان في الآية هو شهر الصيام المعروف، وإنما اختلفوا في سبب تسميته على وجوه[21]:

1- إنه اسم الله تعالى، ومعنى قول القائل: شهر رمضان أي شهر الله[22].

2- أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان، ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه:

✸ الأول: فمن قال أنه من الرمض وهي شدة الحر، فهؤلاء تباينت أقوالهم: فقيل:

- لأَن العرب لما نقلوا أَسمَاء الشُّهُور عَن اللُّغَة الْقَدِيمَة سمّوها بالأزمنة التي هي فيها فوافق رمضان أيام رمض الحر[23]، كما يقال للشهر الذي يحج فيه ذو الحجة، والذي يرتبع فيه ربيع الأول وربيع الآخر[24].
- وقيل: لأن وجوبَ صَومه وافقَ بشِدَّة الحرّ[25].
- وقيل: لأنَّ القلوبَ تَحْتَرِقُ فيه من الموعظة[26].
- وقيل: لأنه ترمض فيه الذنوب أي تحرق[27].

✸ والثاني: بأنه مشتق من رَمَضتُ النصْلَ: إذا دقَقْتَه بين حجرين ليرقَّ، فهؤلاء لهم توجيهين: أحدهما أنه سمي هذا الشهر برمضان لأنهم كانوا يرمُضُون فيه أسلحتهم، ليقضوا منها أوطارهم في شوالٍ قبل دخول الأشهر الحرم[28]، والآخر أنه سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب عباده[29].

والأصح أن رمضان اسم لهذا الشهر كشهر رجب وشهر شعبان[30].

❖ **البلاغيات:**

وعند القول السالف في تأصيل الجذر، نجد أن شدة وقع الشمس على الأرض تنتج عنها حرارة لذلك قيل أرض رمضاء أي حارة، وشدة دق النصل بين الحجرين تنتج منها حدة، لذلك قيل نصل رميض أي حاد، وفي هذا جمع لكل الأقوال التي قيلت في اشتقاق شهر رمضان، ففي تسميته في الجاهلية؛ لتزامن نقل تسمية الشهور للعربية في وقت الحر،



أو لأن العرب كانت تحد فيه سيوفها لتقضي حاجتها قبل دخول الأشهر الحرم، وفي الإسلام لأن الصيام فيه حرارة حسية في الجوف من أثر العطش وخلافه، أو معنوية في القلب، لأنها تحترق فيه من الموعظة أو تحترق الذنوب لأجل حصول الأعمال الصالحة فيه، أو لأن الصيام يرمض القلوب ليرققها، ويرمض الذنوب كذلك فيدقها بالأجر والعمل الصالح.

وفي تفرد جذر رمضان في القرآن الكريم دلائل لاتخفى، فهذا الشهر متفرد بين الشهور، لنزول القرآن فيه، ولحصول ليلة القدر فيه، وهو الشهر الوحيد المتفرد بفرض الصوم في أيامه، وكذلك مضاعفة الأجر في قيام لياليه، فكان هذا التفرد تبعا لكل هذا وأكثر.

**المطلب الثالث: المفردة القرآنية: "صَلْدًا"**

**الجذر**: صَلَدَ

**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا ..." الآية (سورة البقرة: 264).

الصاد واللام والدال أصل واحد صحيح، يدل على صَلَابَةٍ وَيُبْسٍ[(31)]، يقال حَجَر صَلدٌ، وجَبينٌ صَلْدٌ أي أملَسُ يابِسٌ، ورجلٌ صَلْدٌ أي بَخيلٌ جِداً[(32)]، وَيُقَال: صَلَدَ الزَّنْدُ صلوداً، إذا لم يُورِ القادحُ نارا[(33)]، أي إذا صَوّت وَلم يُخرِج نَارا، والصِّلْداء والصِّلداءةُ: الأَرْض الغليظة الصُّلبة، وأصلادُ الجَبين: الْموضع الَّذِي لَا شعر عَلَيْهِ، شُبِّه بالحَجر الأمْلَس[(34)].

والمعنى المحوري للجذر هو: تصلب الشيء تمام الصلابة مع ملاسة سطحه بحيث لاينفذ منه شيء، كالحجر والأرض الموصوفين، ومثله صلد الزند إذا صوت ولم يور، ورجل صلد للبخيل فكل هذا فيه معنى عدم نفاذ شيء[(35)].



**المعنى التفسيري:**

والمعنى عند المفسرين على ما هو عليه في اللغة، فالصلد من الحجارة ما صلب وهو من الأرض ما لا ينبت فيه شيء، تشبيهاً بالحجر الذي لا ينبت(36)، والمعنى أي نقيا أجرد لَيْسَ عَلَيْه تراب(37).

وفي هذا مثل ضربه الله لعمل المانّ المؤذي، ولعمل المنافق، فأعمالهم بمنزلة الصفوان الذي كان عليه تراب، فأصابه الوابل من المطر، فذهب بما عليه من التراب، فتركه نقيا لا تراب عليه ولا شيء، يراهم المسلمون في الظاهر أن لهم أعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان بما يراءونهم به، فإذا كان يوم القيامة وصاروا إلى الله اضمحل ذلك كله؛ لأنه لم يكن لله كما ذهب الوابل من المطر بما كان على الصفوان من التراب، فتركه أملس لا شيء عليه(38).

**البلاغيات:**

وبما أن الأصل الواحد في المادة هو الصلابة بحيث لا ينمو منها أثر ولا تنبت شيئا –أي عدم النفاذ–؛ فإن هذان القيدان (الصلابة وعدم النفاذ)، هما من جعل هناك فارقا بين هذه المادة وبين مقارباتها من الصلب والشد والصفو وأمثالها(39)، وفي التفرد ما يدل على شدة النهي عن التحلي بهذه الصفة التي هي من صفات المنافق، والتنفير منها.

## المبحث الثاني:

## الألفاظ المتفردة في سياق آيات المعاملات

وردت في القرآن الكريم عدة ألفاظ متفردة، وفي سياقات مختلفة، وفي هذا المبحث سنبيّن الألفاظ المتفردة في سياق آيات المعاملات، وذلك من خلال المطالب التالية:

### المطلب الأول: المفردة القرآنية: "يَتَخَبَّطُهُ"

**الجذر:** خَبَطَ



**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ..." الأية (سورة البقرة: 275).

الخاء والباء والطاء أصل واحد يدل على وَطْءٍ وضَرْب[40]، والشيطان يَخْبِط الإنسان إذا مَسَّه بأذى فأَجَنَّه وخَبَّله، وتَخَبَّطْتُ الشيء: توطأتُهُ[41]، وكل شَيْء ضَربته بِيَدِك فقد خَبَطْتَه وتَخَبّطْته[42]، وخَبَطْت الشجر خَبْطَاً، إذا ضربتها بالعصا ليسقط ورقها[43]، وأصلُ الخَبْطِ ضرب البعير الشيء بخف يده[44].

**المعنى التفسيري:**

وجماهير أهل التفسير على أن المراد بالتخبط هنا هو حقيقته، والمعنى لا يقومون يوم القيامة من قبورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ، أي الجنون، وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل: خَبْطَةٌ، وكأن الشيطان يتخبطه ويَطَؤُهُ برجْلِه فيخبّله[45].

**البلاغيات:**

والذي يجعل من التعبير بهذه اللفظة مناسبا للسياق-بدلا من التعبير بالضرب-، هو دلالة التخبط على الضّرب على غير استواء، كخبط البعير الأرض بيده، والرّجل الشّجر بعصاه[46]، لذلك ناسب وصف مس الشيطان لآكل الربا بالجنون وكيفية صرعه إياه وتخبطه فيه كما تخبط العصا الشجر، وفي تفرد المفردة ما يعطي دلالة أقوى في التحذير من الربا وبيان عاقبة صاحبه.

**المطلب الثاني: المفردة القرآنية: "غُزَّى"**

**الجذر:** غَزَوَ



**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا ..." الآية (سورة آل عمران: 156).

وللعرب في هذا الجذر –الغين والزاء والحرف المعتل– استعمالان في اللغة[47]:

- الأول: طلب شيء: يقال غَزَوْتُ أَغْزُو غَزْواً، والواحدة غَزْوةٌ، والغُزَّى: جمع غازٍ، والمَغْزاةُ والمَغازي: مواضع الغَزْوِ والمناقب[48]، وَيُقَال: مَا تَغْزو، أَي: مَا تطلبُ، وَمَا مَغزَاكَ من هَذَا الْأَمر: مَا مطلبكَ[49]، ومَغْزى الكلام: مَقصده، وأغزَيْتُ الرجل: أمهلته وأخَّرت مالي عليه من الدَيْنِ [50].
- والآخر: في باب اللُّقَاحُ: يقال: أَغْزَتِ النَّاقةُ أي عَسُرَ لِقاحُها[51]، والمغْزِيةُ من الْغنم الَّتِي يتأخرُ وِلادُهَا بعد الْغنم بِشَهْر أَو شَهْرَيْن، لِأَنَّهَا حملت بأَخَرَةٍ[52].

والمعنى المحوري للجذر: هو طلب الشيء عملا وفي الخارج ولو في القول وبالقول، وليست بمعنى مطلق القصد والإرادة بل قصد بالعمل، فيقال: غزا الشيء أي طلبه حتى يصل إليه، ومغزى الكلام أي ما يُطلب بهذا الكلام وبسبب هذا القول، و"ما مغزاك؟" أي طلبك في مقام العمل والحركة، ومن مصاديقه: الحركة إلى جانب العدو وطلبه ليقاتله، والإمهال في تأدية الدين وجعل المديون في وسع حتى يطلب ما عليه ويحصله، وكذلك التأخير في الولادة عن وقتها حيث تجعل صاحبها في طلب الولد حتى تلد وكذلك في عسر اللقاح[53].

**المعنى التفسيري:**

والمراد بالغزو في هذه الآية هو طلب العدو في سبيل الله، والله يخبر بذلك عن قول هؤلاء الكفار، أنهم يقولون لمن غزا منهم فقتل أو مات في سفر خرج فيه في طاعة الله أو تجارة: لو لم يكونوا خرجوا من عندنا، وكانوا أقاموا في بلادهم ما ماتوا وما قتلوا، وهم يقولون ذلك، كي يجعل الله قولهم ذلك حزنا في قلوبهم وغما، ويجهلون أن ذلك إلى الله جل



ثناؤه وبيده، وقد قيل: إن الذين نهى الله المؤمنين بهذه الآية أن يتشبهوا بهم فيما نهاهم عنه من سوء اليقين بالله، هم عبد الله بن أبي ابن سلول وأصحابه[54].

**البلاغيات:**

وفي التعبير بالغزو هنا بدلا من الجهاد، هو لما تختص به مفردة الغزو في الدلالة على الخروج لمحاربة العدو، بينما الجهاد يدل على استفراغ الوسع في مدافعة العدو، وكذلك مفردة الجهاد عامة وتشمل مجاهدة العدو ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس[55]، بينما المراد في الآية التنصيص على الخروج بدلالة الجملة التي قبلها {إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ }، وكذلك تخصيص الجهاد بجهاد العدو أي الغزو، فلأجل هذا وذاك كان اختيار هذه المفردة مناسبا للسياق من مفردة الجهاد.

وفي التفرد مايدل على مزيد تحذير من ترديد أقوال أهل النفاق واكتساب طبائعهم المتدنية في باب الإيمان بالقضاء والقدر، وسوء أدبهم مع الله I .

**المطلب الثالث: المفردة القرآنية: "حُوبًا"**

**الجذر**: حَوَبَ

**المعنى اللغوي:**

وردت هذه المفردة في قوله تعالى: وَآَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا" (سورة النساء: 2).

الحاء والواو والباء أصل واحد يتشعب إلى إثم، أو حاجة أو مسكنة، وكلها متقاربة[56]، والتَّحَوُّبُ: شدّة الصيّاح والتضرّع، والحُوبُ: الإثمُ الكبير، وحابَ حَوْبَةً، والحَوْبَةُ: الحاجةُ، والحَوْبة أيضاً: رِقَّةُ فؤاد الأمّ [57]، والحَوْبَة: الْحزن، والمتحوِّب: المتحزِّن من شكوى[58].



والمعنى المحوري للجذر هو: عجز أو ثقل من ضعف، ومن ذلك الثقل بصورة العجز عبر بالحوب عن الإثم من حيث أن الإثم ثقل كما عبر عن الذنوب بالأثقال، وكذلك الحوبة التي هي الهم والحزن، والتحوب الذي هو التوجع والشكوى، إنما يكون من بلاء بالغ الإضعاف أو الإيلام.

**المعنى التفسيري:**

والمفسرون على أن المراد بالحوب هنا يعني الإثم الكبير والذنب العظيم(59).

**البلاغيات:**

وفي التعبير بالحوب بدلا من الذنب؛ فهذا لأن في الحوب معنى الزجر عن الذنب، حيث أن أصل وضع كلمة الحوب في اللغة، مأخوذ من زجر الجمل ليمضي(60)، فسمي الإثم حوبا لأنه يُزْجَرُ عنه(61)، وهذا فيه زيادة نهي عن سلب حق اليتيم.

وفي تفرد المفردة دلالة على تشنيع هذه الفعلة وتقريع لمرتكبها، بدلالة أنه نهى I عباده عن أكل مال اليتيم إلى مال الولي ، وهذا يعني أن هذا الولي مستغن بماله، ومع ذلك طمع في مال اليتيم بغير حاجة، ولذلك كان القبح أبلغ والذم أحق(62)، فجاء التفرد إمعانا في التوبيخ.

**الخاتمة**

وقد تبين لنا أن التفرد قد يكون عائد لفرادة ذكر الحُكم في القرآن؛ وقد يكون لفرادة المفردة نفسها في اللغة وندرة استعمالها، وقد يأتي التفرد بتفرد المفردة بالمعنى المطلوب في الآية، أو لكون المفردة المتفرد جذرها هي الأنسب للسياق من المقاربات لها في المعنى العام.



**ومن نتائج البحث**

1) أن المقصود بالألفاظ المتفردة، هي التي تفرد جذرها اللغوي في القرآن الكريم كله، –وليس المراد هو تفرد الصيغة الصرفية فقط– وهذا التفرد الجذري يختلف باختلاف المعاجم واللغويين في اشتقاق المفرد القرآنية وإرجاعها لأصلها.

2) المفردة لفظ ومعنى، والبحث قد استند على تفرد اللفظ الظاهري في جذره، واستعان بالبحث عن التفرد المعنوي خلف التفرد اللفظي، وهذا يصب في مواضيع الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم ويفتح أفقا للتفكر والتدبر في ألفاظه ومعانيه.

3) البحث ينتفي فيه ما اصطلح عليه المتأخرون بالترادف، فكل لفظة لا تأتي في مقابل الأخرى ولا تحمل نفس الدلالة المعنوية التي تحملها الأولى.

4) قد تعددت أسباب التفرد في الآيات بحسب اختلاف موضوع الآية وسياقها، غير أن أبرز هذه الأسباب:

- تفرد الموضوع (الخبر/ القصة/ الحكم) في ذلك الموطن من القرآن فيأتي التفرد الجذري موائما مع التفرد الموضعي.
- قد يكون معنى الآية مكررا لكن السورة التي وقع فيها التفرد متفردة بدورها بزيادات في الموضوع.
- قد يأتي التفرد لندرة المفردة في الاستخدام في اللغة، أو لكونها تلائم السياق أكثر من غيرها.
- قد يأتي التفرد في سياق الوصف، لتأكيد المعنى، وتسليط الضوء عليه لغلبة تكراره في القرآن.
- يأتي التفرد الجذري بالتزامن مع التفرد المعنوي للآية، سواء كانت في سياق الأفراد والأقوم (الأعيان)، لفرادة الفعل والتصرف، أو في سياق المعاني والأحكام (الأذهان)، لفرادة الصفة وكل هذا في باب التشنيع والتقبيح.

**وختاما الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات**



## الهوامش

---

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. (1979)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت:دار الفكر، ط1، ج:4، ص: 500

(2) الفراهيدي،: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم .(د.ت)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج:8، ص: 24

(3) ابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن. (1987) جمهرة اللغة. تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ، ط:1 ج:2، ص: 634

(4) ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق. ج:2، ص: 803.

(5) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (1987) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4. ج6، ص: 2491.

(6) الأزهري، محمد بن أحمد. (2001) تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1. ج15، ص 204.

(7) الصاحب بن العباد، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني. ( 1994) المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، ط:1. ج10، ص 281.

(8) الجوهري ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج6، ص: 2491

(9) ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000) المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. ج:10، ص: 336.

(10) محمد حسن حسن جبل، (2012) المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الآداب ط:2، ج: 4، ص:2110.

(11) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (2001)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط:1، ج:2، ص:710

(12) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق ، ج:3، ص: 292.

(13) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج:5، ص: 314

(14) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج:2، ص: 440

(15) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:7، ص: 39

(16) ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج2، ص 751

(17) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج:12، ص: 26

(18) ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (2002)، إصلاح المنطق، تحقيق: محمد مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:1، ص: 150

(19) الجوهري ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج:3، ص:1081

(20) محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ج:2، ص:875



[21] فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، (1999)، مفاتيح الغيب المسمى: التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:3، ج: 5، ص: 251

[22] هذا القول أخرجه الطبري وابن أبي حاتم في تفسيريهما، ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج:3، ص:187، ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، (1998)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط:3 ج:1، ص:310، وقال ابن حجر عنه: "حديث ضعيف رواه أبو معشر نجيح المدني عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعا "لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله ولكن قولوا شهر رمضان"، أخرجه بن عدي في الكامل وضعفه بأبي معشر. قال البيهقي: قد روى عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه، وروى عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين"، ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي .(د.ت)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ط:1، ج:4، ص: 113.

[23] ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج:2، ص: 751

[24] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج3، ص:187 ، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، (1979) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ط:1، ج:2، ص 641

[25] الواحدي، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. (2009) التفسير البسيط، أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، الرياض: عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط:1 ج:3، ص: 571

[26] ابن عادل، : أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني. (1998)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، ج:3، ص: 276.

[27] الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2002)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:1، ج2، ص: 68.

[28] الواحدي، التفسير البسيط، مرجع سابق، ج3، ص: 572.

[29] النيسابوري، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. (1996)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، ج:1، ص: 500.

[30] الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن. (1994)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، ج:1، ص: 111

[31] ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج: 3، ص: 303.

[32] الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج: 7، ص: 99.

[33] ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج:2 ص: 657

[34] الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج:12، ص: 101

[35] محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ج:3، ص: 1286.



(36) الماوردي، علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المجَاشِعِي القيرواني، أبو الحسن. (د.ت) النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت:دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، ج:1، ص:339.

(37) مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي. (2002)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، بيروت: دار إحياء التراث، ط:1، ج:1، ص:220 ، الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني. (1998)، تفسير عبد الرزاق الصنعاني، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، بيروت:دار الكتب العلمية، ط:1، ج:1، ص: 369.

(38) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق،ج: 4، 662، الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج: 7، ص: 47.

(39) حسن مصطفوي. (2009)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:3، ج:6، ص: 326.

(40) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج:2، ص: 241.

(41) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:4، ص: 223.

(42) ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج:1، ص: 291.

(43) الجوهري ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1121

(44) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج:7، ص: 113

(45) ينظر في التفاسير التالية: تفسير مقاتل بن سليمان، مرجع سابق، ج:1، ص: 226، تفسير عبد الرزاق الصنعاني، مرجع سابق، ج:1، ص:374، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج:5، ص: 41، الواحدي، التفسير البسيط، مرجع سابق، ج:4، ص:463، الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مرجع سابق، ج:2، ص: 282.

(46) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. (1991)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت :دار القلم، الدار الشامية، ط:1 (ص: 273)

(47) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج:4، ص:423.

(48) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:4، ص: 433.

(49) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج:8، ص: 151 .

(50) الجوهري ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج: 6، ص: 2446

(51) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:4، ص: 434 .

(52) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج:8، ص:150.

(53) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مرجع سابق، ج:7، ص: 267

(54) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق (6/ 175- 177)

(55) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص: 208، ص: 606

(56) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج:2، ص: 113.

(57) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:3، ص: 310.

(58) ابن دريد، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج:1، ص: 286.

(59) ينظر كلا من: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج:6، ص: 356، والثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مرجع سابق، ج:3، ص: 243، الواحدي، التفسير البسيط، مرجع سابق، ج:6، ص: 295.



(60) الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج:3، 309.

(61) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. (1999)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ط1، ج:3، ص: 489.

(62) الزمخشري، : أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (1987)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط:3، ج:1، ص: 466.

## المصادر والمراجع


القرآن الكريم.

1. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية.
2. الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
3. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2002). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: أبو محمد
4. بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
5. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
6. ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي. (1998). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد محمد الطيب. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: 3.
7. ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي. (د.ت). فتح الباري شرح صحيح البخاري. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة.
8. حسن مصطفوي. (2009). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:3.
9. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. (1999). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر.
10. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن. (1994). لباب التأويل في معاني التنزيل. تحقيق: محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية.
11. ابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن. (1987). جمهرة اللغة. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين.
12. الراغب الأصفهاني. أبو القاسم الحسين بن محمد. (1991). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت :دار القلم، الدار الشامية، ط:1




**13.** الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (1987). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي.

14. ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (2002). إصلاح المنطق. تحقيق: محمد مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

15. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000). المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية.

16. الصاحب بن العباد، إسماعيل بن عباد بن العباس. ( 1994). المحيط في اللغة. تحقيق: محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب.

17. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني. (1998). تفسير عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده. بيروت: دار الكتب العلمية.

18. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (2001). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر.

19. ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني. (1998). اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.

20. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. (1979). مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر.

21. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. (1999). مفاتيح الغيب المسمى: التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

22. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم .(د.ت). كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: دار ومكتبة الهلال.

23. الماوردي، علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المجَاشِعِي القيرواني. (د.ت). النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية.

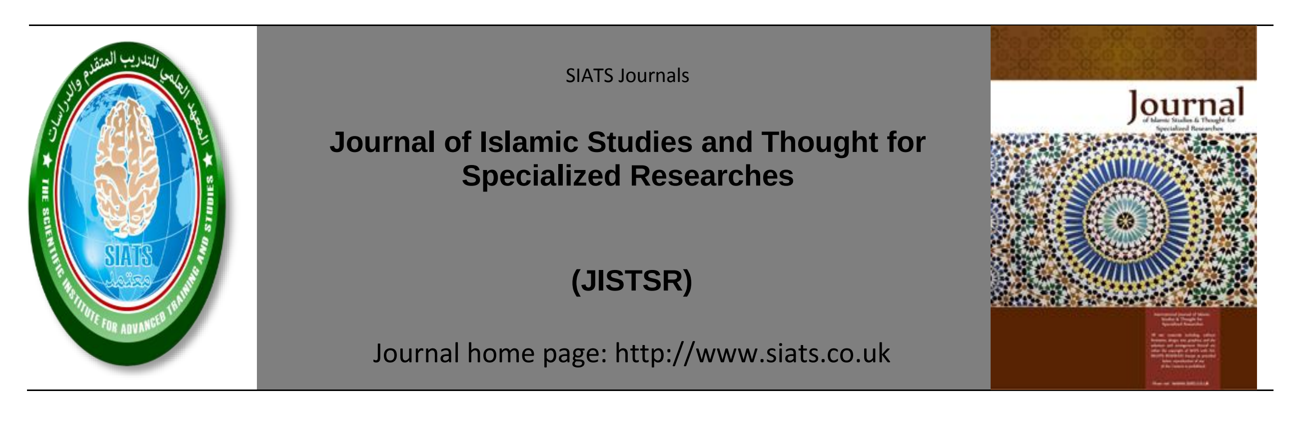
24. محمد حسن حسن جبل. (2012). المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الآداب ط: 2.

25. مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي. (2002). تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث.

26. النيسابوري، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. (1996). غرائب القرآن ورغائب الفرقان. تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية.

27. الواحدي، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. (2009). التفسير البسيط. تحقيق: مجموعة من طلاب العلم. الرياض: عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.






مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# التطرف ودور الدعوة والإعلام الإسلامي في حل مشكلاته

# Extremism and the role of advocacy and the Islamic Media in solving its problems

لميا صالح العرايضة
lamyaaraydah@yahoo.com
د. مصطفى حسن الخياط
moustafahassan@unisza.edu.my
كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة– جامعة السلطان زين العابدين
د. خالد علي علي دهمة
khaledduhmah@gmail.com
كلية اللغات والاتصال – جامعة السلطان زين العابدين

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
*Article history:*
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

## ABSTRACT

The spread of extremist organizations and the support of Western media through international networks, and the use of these new technologies through social media and Internet sites to achieve their goals all helped to spread extremist thought. As Jordan country that is open to social media and as the youth most used to the Internet, this has helped and spread the extremist ideology among young people on whom society depends on its progress and stability. This is the problem of research. This seeks to correct distorted Islamic faith in the minds of young people by correcting society's view of Islam and not linking extremism to it. A statement of the role and responsibility of Islamic advocacy and media in combating extremist ideology and extremist groups. Here is the importance of research. The purpose of this research is to find out the prevalence of religious extremism among Jordanian youth. And uncover the most prominent reasons for the widespread phenomenon of extremism among Jordanian youth. And to identify the role of advocacy and the Islamic media in reducing the spread of extremism. This research shows the following results: The survival of young people from extremism and deviation is in the advice and guidance as well as the adoption of the moderate religion rather than displacement and obscurity. The researcher believes that one of the causes of extremism is the misinterpretation of religion, its purpose and purpose, and the delinquency of extremism and religious extremism in some categories, but they are few and present.

**Keywords:** Extremism, Advocacy, Media, Islam.

## ملخص البحث

إن انتشار التنظيمات المتطرفة ودعم الإعلام الغربي لها من خلال الشبكات الدولية، واستخدام هذه التنظيمات التقنيات الحديثة عبر وسائل التواصل الاجتماعي ومواقع الإنترنت لتحقيق أهدافها كل ذلك ساعد في انتشار الفكر المتطرف. وبوصف الأردن بلد منفتح على وسائل التواصل الاجتماعي وبوصف الشباب هم الأكثر استخداما للإنترنت ساعد هذا وسرّع في انتشار الفكر المتطرف بين الشباب الذين يعتمد عليهم المجتمع في تقدمه واستقراره. وهنا تكمن مشكلة البحث.ويسعى هذا لتصحيح العقيدة الإسلامية المشوهة في أذهان الشباب من خلال تصحيح نظرة المجتمع للإسلام وعدم ربط التطرف به. بيان دور ومسؤولية الدعوة والإعلام الإسلامي في محاربة الفكر المتطرف والجماعات المتطرفة. وهنا تظهر أهمية البحث. ويهدف هذا البحث إلى معرفة مدى شيوع ظاهرة التطرف الديني لدى الشباب الأردني. والكشف عن أبرز الأسباب التي أدت إلى شيوع ظاهرة التطرف لدى الشباب الأردني. والتعرف على دورالدعوة والإعلام الإسلامي في الحد من انتشار التطرف. وتظهر من خلال هذا البحث النتائج التالية: أن نجاة الشبابمن التطرف والانحراف



هو في اتباع النصح والإرشاد وكذلك باتباع الدين الوسط الحنيف بدل التشرد والغلو. وترى الباحثة أن من أسباب التطرف هو الفهم الخاطئ للدين وغايته ومقصده، والجنوح للغلو والتشدد في الدين من بعض الفئات ولكنهم قلة وموجودين.

**الكلماتالمفتاحية:** التطرف، دور، الدعوة، الإعلام، الإسلام.

**المقدمة**

يعتبر الإسلام دين الوسطية والاعتدال،فقد دعا ديننا الحنيف الى الاعتدال والوسطية في كل جانب من جوانب الحياة ونهى عن الغلو والتطرف, ولكن الانسان اليوم لم يشعر بالوسطية وبالأمن والطمأنينة لوجود عقائد فاسدة تدعو الى التطرف والغلو والنزوع إلى الفوضى على الرغم من سقوط الايديولوجيات الإلحادية في العالم الإسلامي. مماأوقع الكثير في التنازع، وافترقت الأمة إلى فرق متناحرة همها إرغام خصمها على قبول رأيها بأي شكل.فابتعدت عن المنهج الوسط الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم وأصبح سمة التفكير لدى شبابها المغالاة والتطرف في جميع مجالات الحياة. فالتطرف تشويه لصورة الإسلام وتنفير منه مما يجعل كثير من الناس تبتعد عنه، وهذا ما نجحت به بعض وسائل الإعلام الغربية بأن عملت على الربط بين الإسلام وبعض الحركات المتطرفة مع أن الإسلام هو أكثر نظام يحارب التطرف واستغلت فئة الشباب لتي تمثل العمود الفقري للصحوة الاسلامية.لذا حارب الإسلام التطرف بكافة أشكاله وحارب الحركات التطرفية التي شوّهت سمعته، ونفرّت الكثير من المسلمين عن دينهم وصدت الكثير من الدخول في الإسلام.والحقيقة أن الإسلام دين السلام بريء من التطرف وأهله والواجب دحض هذه الصفة عن ديننا الحنيف وهي مسؤولية الجميع وعلى رأسهم الإعلام الإسلامي.



## المبحث الأول: تعريف التطرف لغة واصطلاحاً

يعد التطرف من القضايا الرئيسية التي يهتم بها الكثيرين، لأنها تتأثر وتؤثر في غيرها من الظواهر المجتمعية. وقد شاع استخدامها مؤخراً في العالم العربي نظراً لزيادة مجالات هذه الظاهرة. وعلينا أن نعلم أن مفهوم التطرف من المفاهيم التي يصعب تحديدها أو إطلاق تعميمات بشأنها فإذا رجعنا الى مفهوم التطرف في اللغة والاصطلاح نجد أن:

### المطلب الأول: التطرف لغة

تطرف الشيء: مطاوع طرف: أتى الطرف، أي منتهى الشيء، صار طرفا "غصن متطرف". تطرفت الشمس: أوشكت أن تغرب. تطرف الشيء: أخذه من أطرافه "تطرف رغيفا". تطرف في إصدار أحكامه: جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط, فحد الاعتدال نسبي يختلف من مجتمع الى آخر وفقا لنسق القيم السائدة في كل مجتمع ، فما يعتبره مجتمع من المجتمعات سلوكا متطرف من الممكن أن ن يكون مألوفاً في مجتمع آخر.

### المطلب الثاني: التطرف اصطلاحاً

هو المغالاة السياسية أو الدينية أو المذهبية أوالفكرية، وهو أسلوب خطر ومدمر للفرد والجماعة، كما يعرف التطرف أيضاً: بأنه مصطلح يستخدم للدلالة على كل ما يناقض الاعتدال والتوسط زيادة أو نقصاناً[1]. يعرف بأنه: الشدة أو المبالغة أو الصرامة أو الإفراط أو المغالاة والذهاب في أي موضوع أو في أي سلوك إلى أقصى الأطراف. أو الذهاب إلى أبعد الحدود أو الوصول الى نهاية الطريق أو إلى نهاية الطرف الآخر[2].

### المطلب الثالث: المقصود بالإعلام الإسلامي

الباحثون المتخصصون في الإعلام لم يجمعوا على تعريف جامع للإعلام الإسلامي حتى الآن؛ فهو مصطلح جديد، وتعريفاتُ العلوم لا تستقر إلا بعد بيان جوانبه المختلفة، والاتفاق على أسسه ومبادئه، ومع ذلك نورد تعريف الدكتور عبداللطيف حمزة له بقوله":تزويد الناس بالأخبار الصحيحة، والمعلومات السليمة، والحقائق الثابتة التي تساعدهم على



تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، بحيث يعبر هذا الرأي تعبيرًا موضوعيًّا عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم[3]".

أما مقصود الإعلام الإسلامي فقد بينه الأستاذ الباحث زين العابدين الركابي وما يتعلق به من رؤية للأحداث والقضايا والأخبار والعلاقات من منظار إسلامي إعلامي، فقال: "نقل المبادئ وشرحها شرحًا واضحًا وصحيحًا وثابتًا، ومستهدفًا تنوير الناس وتثقيفهم ومدَّهم بالمعلومات الصحيحة بموضوعية أيضًا، معبرًا عن عقلية الجماهير، ومراعاة الأسلوب واللغة التي تخاطب الجماهير"[4]. والدكتور الشنقيطي يصف الإعلام الإسلام بأنه إعلام عن الله ولله؛ أي: إنه حمل مضامين الوحي الإلهي ووقائع الحياة البشرية المحكومة بشرع الله إلى الناس كافة بأساليب ووسائل تتفق في سموِّها وحسنها ونقائها وتنوعها مع المضامين الحقة التي تعرض من خلالها، وهو محكوم – غايةً ووسيلةً – بمقاصدِ الشرع الحنيف وأحكامه[5]،يلاحظ الاحتياط والدقة في تعريف الشنقيطي؛ فقد بيَّن ما احتوى على "الحكمة" في التبليغ والإعلام، ولا بد منها في هذا الجانب استجابةً لأمر الله تعالى:{ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ ...}[6].ويجب أن يكون الإعلام – سواء بالقول أو العمل – خالصًا لله؛ أي: لا يبتغي من وراء تقديم هذه المعلومات والحقائق شهرةً أو منصبًا في الدنيا، بل دفاعًا عن الإسلام وجهادًا في سبيل الله وخالصًا لوجهه الكريم؛ إذ إن ميزان قبول الأعمال شرطان: 1. أن تكون موافقة للشريعة.2. أن تكون خالصة لوجه الله.

والحقيقة أن الشيخ الركابي لا يمانع من تطبيق تعريف الإعلام بمعناه العام على الإعلام الإسلامي، والفَرق أن الأول مصدره وضعي، بينما الإسلام مصدره إلهي، كما أن الإعلام الإسلامي نشاط شامل، وفيه الأسوة أو القدرة، ودليله في هذه أن من صفات الإعلام:تزويد الناسبالأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة؛ وذلك لتكوين رأي عام حول هذه المعلومات, وكذلك الموضوعية والتعبير عن عقلية الجماهير واتجاهاتها أو ميولها العقليةوالوضوح، عكس الغموض والصراحة؛ لأنها تقنع القارئ أو المستمع أو المشاهد والتوثيق؛ فيجب ذكر المصادر في كل حالة والصدق والتنوير أو التثقيف ومخاطبة العقول لا الغرائز.



## المبحث الثاني: أهم المصطلحات المتعلقة والمرادفة للتطرف في المعنى

هناك العديد من المفاهيم التي لها علاقة بالتطرف،وستقتصر الباحثة على بعض المصطلحات التي لها علاقة بالتطرف الديني:كالغلو، التنطع، التشدد، وبعض المفاهيم التي يتم استعمالها في الوقت الحاضر: كالتعصب والإرهاب والجمود.

### المطلب الأول: الغلو

معنى الغلو لغةً: يقال غلا السعر زاد وارتفع وجاوز الحد.وغلا فلان في الدين: تشدد فيه وجاوز الحد وافرط(7). معنى الغلو اصطلاحاً: كماعرّفه ابن تيمية: مجاوزة الحد بأن يزاد في حمده أو ذمه على ما يستحق وغير ذلك(8), ويعرفهالحافظ ابن حجر بأنه: المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد(9), نلاحظ ان تعريف ابن تيمية وابن حجر لم يتجاوز حدود اللغة مع اضافة توضيحات بسيطة.

ويعرف الغلو اصطلاحاً:بأنه حالة نفسية تخل بتوازن الشخص وتقديره للأمور وتفكيره فيها ينتج عنه المبالغة والتشدد في ما يعتقد إلى درجة تجاوز حدود الدين(10). فالغلو في الدين مذموم ومحرم وقد دل على تحريمه قوله تعالى: {قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُواْ أَهْوَاء قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَاء السَّبِيلِ}(11),فالغُلُوّ أخصُّ من التطرُّف بحسبان أنّه مجاوزة الحد الطبيعي في الزيادة والنقص. ففي حال النقص يسمى غُلوّاً إذا بالغ في النقص، فيقال: غلا في النقص، وكذلك في الزيادة إذا بالغ فيها كقول النصارى في المسيح ابن مريم أنّه الله وابن الله والروح القدس، تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً.فالعلاقة بين الغلو والتطرف أن المغالي يبالغ في الأمر المشروع إلى درجة الخروج عن حال التوسط والاعتدال، والمتطرف ينحاز إلى طرف الشيء ويتجاوز حده،ويترك التوسط والاعتدال.



**المطلب الثاني: الإرهاب**

الإرهاب معناه: هو أسلوب أو طريقة لغرض تحقيق طموح سياسي لجماعة منعزلة ومحبطة، أدركت أن لا أمل للوصول إلى ما تريده إلا عن طريق تخويف الأغلبية بإشاعة الرعب والتضليل[12], وقد ورد مصطلح الإرهاب في قوله تعالى:{وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ...}[13],فالمعنى الشرعي لمفهوم الإرهاب اقتصر على الخوف والتخويف[14]، وقد جاء مصطلح آخر للدلالة على الممارسات الكارثية والدموية وهو الإفساد. فمعناه أدق من الإرهاب لأنه يحمل في معناه التخريب والتدمير، والقتل وسفك الدم، والظلم والهلاك لذلك كان عقابه شديد[15].

قال تعالى:{إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم}[16],فالإرهابي يستعمل العنف ويستهدف إرضاخ الجماعة لآرائه وفرضها بالقوة، من خلال تحذيرالخوف وزرع القلق في محيط المجتمع. فالإسلام يؤكد على وجوب احترام حقوق الآخرين ك حق الحياة، وحق الأمن، وعدم جواز التعدي عليها، وتوعد من يتعدى عليها أشد العقوبات، ومن هذه الحقوق حق الحياة قال تعالى:{مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...}[17], فعد قتل إنسان بمثابة قتل للناس جميعاً. فالأمن نعمة من الله فالإنسان إذا لم يشعر به يعيش قلقاً خائفاً مما يحيط به من مخاطر. والارهاب والعنف من الوسائل والاساليب التي تهدد حياة الناس، وتفقد المجتمع الشعور بالأمن والامان.

**المطلب الثالث: التعصب**

ومعناه اصطلاحاً: التشدد وأخذ الأمر بشده وعنف، وعدم قبول المخالف ورفضه والأنفة من أن يتبع غيره ولو كان على صواب[18], ويُعرّف أيضاً: التحيز لفكرة أوشخص فيجعله يتمسك برأيه ولا يقبل الآخر سواء كان صوابا أم لا[19], فالتعصب نوعان تعصب محمود، وتعصب مذموم، فالتعصب المحمود هو التعصب لكتاب الله وسنة نبيه،



أما التعصب المذموم فهو الذي يتنافى مع روح الشريعة الاسلامية بما فيها من رحابة وسماحة. فحديثنا هنا عن التعصب المذموم، وما يؤدي إليه من آثار وأنه لداء عضال فتك بعقول الأمم ، وحطم المبادئ، وفتك بالأرواح ، وأنه لأول داء ابتلي به الخلق، فإبليس اللعين أول عاص كان سبب معصيته هو التعصب[20], قال تعالى واصفا إبليس: {...قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِين}[21], فهذا تعصب واعتزاز من إبليس بعنصره. ومن أسباب التعصب[22]:

1. اتباع الهوى والإعجاب بالرأي.
2. تحقيق مآرب شخصية ومصالح دنيوية.
3. عدم قبول الآخر بتجاهله وعدم الانصات اليه.ومن صور التعصب المذموم في وقتنا الحاضر ما نراه من بعض المسلمين من التعصب لبلده أو لونه أو قبيلته وإن كانوا على باطل، ومن أنواع التعصب المشاهد أيضا بين كثير من الشباب المسلم ما نراه من التعصب للنوادي والمنتخبات حيث أدى هذا الفعل القبيح للشحناء والبغضاء بدل المحبة والإخاء حيث جرّهم إلى ما هو أشد من ذلك إلى المشاجرة والاقتتال.فليحرص المسلم على استغلال وقته في ما ينفعه في الدارين، وليحرص على اتباع الحق والعمل به[23].

**المطلب الرابع: التنطع والتشدد**

ومعنىالتنطع: هو المتعمق الباحث عما لا يعنيه، هذا وقد يتمسك به من يتعلق بظاهر اللفظ وينفي المعاني والقياس[24], عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ" قَالَهَا ثَلَاثًا.[25], هلكالمتنطعون: هم المتعمقون المغالون في الكلام، المتكلمون بأقصى حلوقهم، مأخوذ من النطع، وهو الغار الأعلى من الفم، ثم استعمل في كل تعمق قولاً وفعلاً.[26], فالإنسان الذي يحرم ما أحل الله يكون متنطع والإنسان الذي يكلف ويوجب على نفسه عبادات وتكاليف لم يوجبها الله بحيث يفضي به إلى مشقة عظيمة فهو تنطع.ومعنى التشدد: هو



التعمق والتكلف والمبالغة في الأعمال الدينية وترك الرفق ، والزيادة على ما شرعه الله. عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا،...)[27].

والمشادّة بالتشديد المغالبة ويقال شاده يشاده مشادة إذا قواه. والمعنى لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب[28]، والمقصود منع الإفراط المؤدي إلى الحلال، أو المبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل. والتشدد يكون بجعل ما ليس واجبا ولا مستحبا بمنزلة الواجب أو المستحب، وما ليس محرما أو مكروها بمنزلة المحرم والمكروه.إن المتشددين للأسف نسوا الرفق وتعاملوا بالغلظة والخشونة في دعوتهم ومحاورتهم وهم لا يفرقون في ذلك بين كبير وصغير، ولا بين من له حرمة خاصة كالأب والأم ومن ليس كذلك ولا بين من له حق التوقير والتكريم كالعالم والفقيه والمعلم والمربي ومن ليس كذلك، ولا يفرقون بين من هو معذور ومن ليس كذلك[29].قال تعالى واصفا نبيه محمد صلى الله عليه وسلم:{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ...}[30]الغلظة هنا مرادفة للشدة في المعني فقد كانت صفة الأنبياء جميعهم اللين وعدم الغلظةفالبناء على القبور، واتخاذ المساجد عليها، والصلاة عندها،هذه زيادة على ما شرعه الله.

**المطلب الخامس: الجمود**

وهو التخلف والركود والوقوف في وجه كل تطور ومقاومة كل ما هو جديد، خاصة ما يتعلق بالتطور العلمي: كالتلفاز مثلا،.... وما هو جديد في المجال الفكري. فأحكام الدين المتعلقة بالعقائد، والعبادات والقيم الخُلقية، ثابتة لا تتغير، بل إن ثباتها واستقرارها لتستقر معها الحياة وتطمئن العقول والقلوب. أما ما يتعلق بالفقه ففيه ما هو ثابت كالأصول الكلية ومنه ما هو مرن كالفروع الجزئية[31] فالفرد الجامد هو الذي يجعل من الإسلام دين آخرة فقط، والحال أن الإسلام هو دين دنيا وآخرة ، والجامد هو الذي شهر الحرب على العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية وفنونها بحجة أنها من علوم الكفار وحصر المجهودات في العلوم الدينية فقط والمحاضرات الأخروية[32]وإن عدم القدرة على التجديد يعكس بشكل



عام حقيقة النهج السلبي الذي تعيشه الأمة والذي جعلها تجنح نحو الركود والجمود والاتكال على الغير في أهدافها المصيرية، وهذه الاتكالية أدت إلى موت الأمة ووقوعها تحت سيطرة من يملكون الحداثة.

## المبحث الثالث: أقسام التطرف

قسم العلماء التطرف إلى أقسام متنوعة ستقتصر الباحثة على ذكر بعض منها:

1. **التطرف الديني**: التعصب للرأي تعصبا لا يعترف معه للآخرين بوجود وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم.[33] وهو الابتعاد عن الوسطية في الدين، سواء بالغلو والتشدد والتعصب أو بالتسيب وعدم الالتزام بقواعد الدين الصحيح. وقد يكون التطرف الديني بالآتي[34]:

أ.التعصب للرأي تعصبا لا يعترف للآخرين برأي، ويسمح لنفسه بالاجتهاد في أدق القضايا الفقهية ولا يجيز ذلك لعلماء عصره.

**ب**. محاسبة الناس على الفروع والنوافل كأنها فروض والاهتمام بها والحكم على إهمالها بالكفر والإلحاد.

**ج**.ويبلغ مداه حين يصل إلى استباحة دمائهم وأموالهم، وهم بالنسبة له متهمون بالخروج عن الدين.

فقد يكون التطرف الديني على عدة أوجه: فقد يكون تطرف أصحاب ديانة معينة تجاه أصحاب ديانة أخرى كاليهودية ضد المسلمين ، أو قد يكون تطرف طائفة معينة داخل الديانة الواحدة تجاه طائفة أخرى من نفس الديانة كالشيعة والسنة في الإسلام.

2. **التطرف السياسي**: وهو التشدد لجماعه او حزب او فكر سياسي معين وعدم قبول الرأي الآخر ومعاداته ومحاربته بكافة الوسائل. لذلك يجب أن ينتبه السياسيون إلى ضرورة السعي لتجاوز النزعات الذاتية والأنانية الفردية، إذا ما أرادوا أن تحقق التجربة الديمقراطية غاياتها وهي بناء الوطن وخلق حياة سعيدة ومجتمع حر ودولة حديثة عليهم المحافظة على منهج الاستقامة والاعتدال.[35] انظر الرواشدة زهير أو عاطف التطرف الإيديولوجي.



3. **التطرف الفكري**:يمثل الخطاب القرآني نموذجاً متكاملاً للحوار الناجح بين أفراد المجتمع لاعتماده العقل في طرح المسائل العقائدية وما يتعلق بالخالق والوجود، لأن أعزّ ما عند الإنسان هو عقله الذي يميّز به بين الخطأ والصواب وبين الخير والشر، ولذا نقرأ في غير سورة الإشارة إلى العقل والتذكير والتفكير بصيغ مختلفة، مثال ذلك ما جاء في سورة البقرة في سياق الإجابة غير العقلانية للرافضين الرسالات الإلهية: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُون}[36]والآية الأخرى في "سورة يونس" عن ابتعاد الأمم عن السبيل المؤدي الى معرفة الخالق: {... أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون}[37]؟! وبذا نجد أن سبل المعرفة القرآنية تعتمد الإقناع بالدليل والبرهان، واذا ما فشل الإنسان من الوصول إلى هذه المعرفة والحقائق القرآنية، فإنه لن يكون متطرفاً يدّعي صحّة ما يقول، إنما يكون كافراً وجاحداً وايضاً السبب في شقائه واندثاره كما يتحدث القرآن الكريم عن الأقوام التي تنكّرت لخطاب العقل وركبت رأسها واستجابت لأهوائها ومصالحها الآنية فكان مصيرها الى زوال.[38]

## المبحث الرابع: التطرف في الإسلام وحل مشكلته

التطرف ككلمة لم ترد في الكتاب والسنة وليس لها أصول شرعية وإنما استعملت كلمة(الغلو) للدلالة عليها. قال تعالى:{يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ}[39] وقال تعالى: {قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُواْ أَهْوَاء قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَاء السَّبِيل}[40]المقصود بالغلو هنا هو التطرف وتجاوز الحد, وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن التطرف والغلو حيث قال: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا..."[41] فكل الآيات والأحاديث الواردة في الغلو والتطرف جاءت للنهي عنه لأن فيه مشقة على الإنسان, ولأن دين الإسلام دين اليسر ورفع الحرج وهي خصيصة من خصائص الإسلام الذي ميزه عن سائر الأديان لقوله تعالى:{ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}[42] وقال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[43], وإن المتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية يتبين له أن هنالك إشارات قوية تدعو إلى نبذ العنف واستعمال القوة بالمفهوم السلبي



إلا في حالة الوقوع تحت ظلم الآخر أو عدوانه ، كما أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام بالقوة ولا قتل للنفس التي حرم الله إلا بالحق.

**المطلب الأول: مفهوم الإسلام عن التطرف والغلو**

لا شك أن الإسلام نظام اجتماعي متكامل ، ينظم علاقة الإنسان بربه وعلاقة الإنسان بالكون وعلاقة الإنسان بالآخر ، تقوم في أساس بنائه العقيدة ، وتتولى الشريعة التنظيم على مختلف المستويات ، ويطبع كل ذلك مبدأ الوسطية بتوازن داخلي وسلوكي ناتج عن توازن السنن، قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...}[44]وإن الوسطية الإسلامية عدل وتوازن، يقابل من جهة بتطرف المغالاة ، ومن جهة ثانية بتطرف الانحلال ، وكلا التطرفين مدان في الإسلام. ومن معاني الوسطية التي وصفت بها الأمة في الآية الكريمة معنى العدل ، وتفسير الوسط في الآية بالعدل مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري « أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الوسط هنا بالعدل»[45] والعدل والتوسط والتوازن عبارات متقاربة المعنى ، فالعدل يدل على التوسط بين الطرفين المتنازعين دون ميل أو تحيز إلى أحدهما ، وهو بالتالي ضد التطرف والمغالاة .

**المطلب الثاني: جذور مشكلة التطرف والحد منها**

إن المشكلة التي تعاني منها المجتمعات والشعوب في الوقت الحاضر، تدخّل السياسة والأمن وحتى الاقتصاد لمعالجة ظاهرة ليست من اختصاصها، وربما يكون التجنيد الواسع لمواطنين من أوروبا وأميركا في صفوف تنظيم "داعش" خير دليل على أن المشكلة ليست اقتصادية ولا سياسية، إنما هي اجتماعية – أسرية بامتياز، فالنجاح الذي حققه هذا التنظيم الإرهابي في عقر دار الغرب، إنما جاء من خلال فشل الأسرة في الغرب من الحول دون تسرّب أبنائها الى مهاوي التطرف والإرهاب ، ومن ثم الانتقام من المجتمع ومن الانسانية جمعاء.وهنا يقفز التساؤل عن حجم اهتمام الأسر في البلاد الاسلامية بالثقافة القرآنية، وليس بالقرآن الكريم تلاوةً وحفظاً؟ وإن التلاوة والقراءة، مع ما لها من فضل وآثار عميقة على النفس، فان القراءة مع المذاكرة والمدارسة تترك آثاراً ذات أبعاد واسعة في حياة الفرد والمجتمع، لاسيما إذا كانت



مع الاستعانة بالكتب والمؤلفات التي تشرح الدلالات والمضامين القرآنية وتستخرج العبر منها، بما يسهل عملية رسم خريطة سليمة للتفكير توصل صاحبها إلى حقائق الحياة والكون وكل ما يهم الإنسان.

**الخاتمة**

من خلال الكلام عن تطرف الشباب المسلم في الأردن ودور الدعوة السمحة والإعلام الإسلامي في فهم جذور المشكلة, ظهرت للباحثة النتائج التالية:

1. أن نجاة الشباب من التطرف والانحراف هو في اتباع النصح والإرشاد وكذلك باتباع الدين الوسط الحنيف بدل التشرد والغلو.

2. أن من أسباب التطرف هو الفهم الخاطئ للدين وغايته ومقصده، والجنوح للغلو والتشدد في الدين من بعض الفئات ولكنهم قلة وموجودين.

3. أن ظاهرة التطرف ما هي إلا نتيجة أو صورة معبرة عن الأوضاع السائدة في المجتمع، وهي ظاهرة اجتماعية تعكس ابتعادا شديدا عن الاعتدال والوسطية, كما تشكل اتجاها سلبيا له آثاره وانعكاساته الخطيرة على الفرد والمجتمع.

**الهوامش**

---

([1])عثمان, اسماعيل صديق. (2017). "التطرف والتعصب الديني، أسبابه والعوامل المؤدية اليه". المجلة الليبية العالمية، بنغازي. العدد:28. ص:3.

([2]) عيشور, نادية. (2003-2004). "الصراع الاجتماعي – الأسس النظرية والأبعاد: النفسية، المادية، والاجتماعية ". رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، الجزائر.

([3]) عبداللطيف حمزة. (1978). الإعلام والدعاية. القاهرة: دار الفكر العربي. ط:2. ص: 75.

([4]) الركابي. (1403هـ). "المعهد العالي للدعوة الإسلامية سابقًا". محاضرات ألقاها الشيخ الركابي على طلاب السنة الأولى قسم الإعلام – ماجستير. الرياض: كلية الدعوة والإعلام.

([5])الشنقيطي. (بدون تاريخ). مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم. سيد محمد ساداتي الشنقيطي، ص 18.

([6]) سورة النحل, من الآية 125.



**(7)ابراهيم أنيس, آخرون. (1972). المعجم الوسيط، باب الغين. تصدير: إبراهيم مدكور. القاهرة. ج:2, ص692-693.**

(8)ابن تيمية, تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحنبلي الدمشقي. (1999). اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. بيروت: دار عالم الكتب. ط:7. ج:1, ص:328.

(9)ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. أخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة. ج:13, ص:278.

(10) الحربي، مطيع الله بن دخيل الله. (2017). الغلو والتطرف في الدين، دراسات في التربية والسلوك. مكة المكرمة. ص:11.

(11) سورة المائدة من الآية 77.

(12) بني طه، محمد. (2018). " تحرير معنى الغلو والتطرف". موقع دائرة الافتاء العام، الاردن.

(13)سورة الأنعام من الآية 60.

(14)الطَّبَري, محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط:1. ج:14, ص34.

(15) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن, المرجع السابق, ج:2, ص:32.

(16) سورة المائدة من الآية 33.

(17) سورة المائدة من الآية 32.

(18) الدمخي, عادل. (2005). "التعصب مظاهره –أسبابه-نتائجه-". بحث مقدم في مجلة: "مؤتمر الوسطية منهج الحياة". ص:2.

(19) عبد المقصود، محمود جمال. (2017). "أثر التعصب الفكري في استقرار المجتمع وطرق علاجه". المجلة العلمية: "مجلة كلية الدراسات الاسلامية والعربية". جامعة الأزهر. العدد: الخامس. ص:3308.

(20) المدخلي، ربيع بن هادي. (2007). التعصب الذميم وآثاره. الجامعة الاسلامية, المدينة المنورة: دار الآثار. ط:1. ص:413.

(21) سورة الأعراف من الآية 12.

(22) أبو زيد، وصفي عاشور. (2007). "التعصب الممقوت وآثاره على العمل الاسلامي". مجلة البيان. ص:9.

(23) النايلي، أبي عبدالله. (2015). "التعصب المذموم". ملتقى أهل الحديث.

(24)ابن رجب الحنبلي, زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي. (2001). جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:7. ج:2, ص:171.

(25) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (بدون تاريخ). صحيح مسلم, كتاب العلم، باب هلك المتنطعون. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. رقم الحديث:2670. ج:4, ص:2055.

(26)ابن الاثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية . ج:5, ص:74.

(27) البخاري ، صحيح بخاري، كتاب الايمان ، باب الدين يسر، مرجع سابق, ج:1، ص:16، رقم الحديث:39.

(28) ابن حجر العسقلاني, فتح الباري شرح صحيح البخاري , مرجع سابق, ج:1, ص:94.

(29) زلط، القصبي. (2007). "التشدد وسبل التقريب". مؤتمر الدوحة، قطر. ص:8.

(30) سورة آل عمران من الآية 159.

(31) القرضاوي، يوسف عبد الله. (1985). الحل الإسلامي بين الجمود والتطور. مكتبة البنين. العدد: الرابع. ص:6-8.

(32) أرسلان، شكيب. (بدون تاريخ). لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. بيروت: دار مكتبة الحياة. ط:2. ص:101-102.

(33) القرضاوي، يوسف عبدالله. (2000). الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف. مؤسسة الرسالة. ط:7. ص39.

(34) الطراونة، أنس محمد. (2015). ظاهرة التطرف والارهاب ما بين الفكر والفعل. الأردن – عمّان: المركز الديمقراطي العربي.

(35) حبيب، اراس. (2016). مقال بعنوان: "التطرف السياسي وعلاقته بالإرهاب". العراق: صحيفة الصباح الجديد.

(36) سورة البقرة من الآية 170.



([37]) سورة يونس من الآية 35.

([38]) جواد تقي , محمد علي. (2016). "دور الأسرة في لجم التطرف الفكري لدى الشباب". آراء وأفكار – مقالات النبأ: مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام.

([39]) سورة النساء من الآية 171.

([40]) سورة المائدة من الآية 77.

([41]) البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة: (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط:1. ج:1, ص:16. رقم الحديث:39.

([42]) سورة البقرة من الآية 185.

([43]) سورة الحج من الآية 78.

([44]) سورة البقرة من الآية 143.

([45]) عزوزي, حسن بن إدريس. (بدون تاريخ). قضايا الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان القرآن والسنة. ج:1, ص:45.

## المصادر والمراجع


القرآن الكريم.

1. إبراهيم أنيس, آخرون. (1972). المعجم الوسيط، باب الغين. تصدير: إبراهيم مدكور. القاهرة.

2. ابن الاثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية.

3. ابن تيمية, تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحنبلي الدمشقي. (1999). اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. بيروت: دار عالم الكتب. ط:7.

4. ابن حجر،أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. أخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة.

5. ابن رجب الحنبلي, زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي. (2001).جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:7.

6. أبو زيد،وصفي عاشور. (2007). "التعصب الممقوت وآثاره على العمل الاسلامي". مجلة البيان. ص:9.

7. أرسلان،شكيب. (بدون تاريخ).لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. بيروت: دار مكتبة الحياة. ط:2. ص:101-102.

8. البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط:1.

9. بني طه. الدكتور محمد. (2018). مقال بعنوان: "تحرير معنى الغلو والتطرف والارهاب".دائرة الافتاء العام، الاردن.

10. جواد تقي , محمد علي. (2016). "دور الأسرة في لجم التطرف الفكري لدى الشباب". آراء وأفكار – مقالات




النبأ: مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام.

11. حبيب، اراس. (2016). مقال بعنوان: "التطرف السياسي وعلاقته بالإرهاب". العراق: صحيفة الصباح الجديد.

12. الحربي، مطيع الله بن دخيل الله. (2017). الغلو والتطرف في الدين، دراسات في التربية والسلوك. مكة المكرمة. ص:11.

13. الدمخي, عادل. (2005). "التعصب مظاهره –أسبابه–نتائجه–". بحث مقدم في مجلة: "مؤتمر الوسطية منهج الحياة".

14. الركابي. (1403هـ). "المعهد العالي للدعوة الإسلامية سابقًا". محاضرات ألقاها الشيخ الركابي على طلاب السنة الأولى قسم الإعلام – ماجستير. الرياض: كلية الدعوة والإعلام.

15. زلط،القصبي. (2007)."التشدد وسبل التقريب". مؤتمر الدوحة،قطر. ص:8.

16. الشنقيطي, سيد محمد ساداتي. (بدون تاريخ).مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم.

17. الطَّبَري, محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط:1.

18. الطراونة،أنس محمد. (2015).ظاهرة التطرف والارهاب ما بين الفكر والفعل. الأردن – عمّان: المركز الديمقراطي العربي.

19. عبداللطيف حمزة. (1978). الإعلام والدعاية. القاهرة: دار الفكر العربي. ط:2.

20. عبد المقصود، محمود جمال. (2017). "أثر التعصب الفكري في استقرار المجتمع وطرق علاجه". المجلة العلمية: "مجلة كلية الدراسات الاسلامية والعربية". جامعة الأزهر. العدد: الخامس.

21. عثمان, اسماعيل صديق. (2017). "التطرف والتعصب الديني، أسبابه والعوامل المؤدية اليه". المجلة الليبية العالمية، بنغازي. العدد:28. ص3.

22. عزوزي, حسن بن إدريس. (بدون تاريخ). قضايا الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان القرآن والسنة.

23. عيشور, نادية. (2003-2004). "الصراع الاجتماعي – الأسس النظرية والأبعاد: النفسية، المادية، والاجتماعية ". رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، الجزائر.

24. القرضاوي، يوسف عبد الله. (1985). الحل الإسلامي بين الجمود والتطور. مكتبة البنين. العدد: الرابع. ص:6-8.

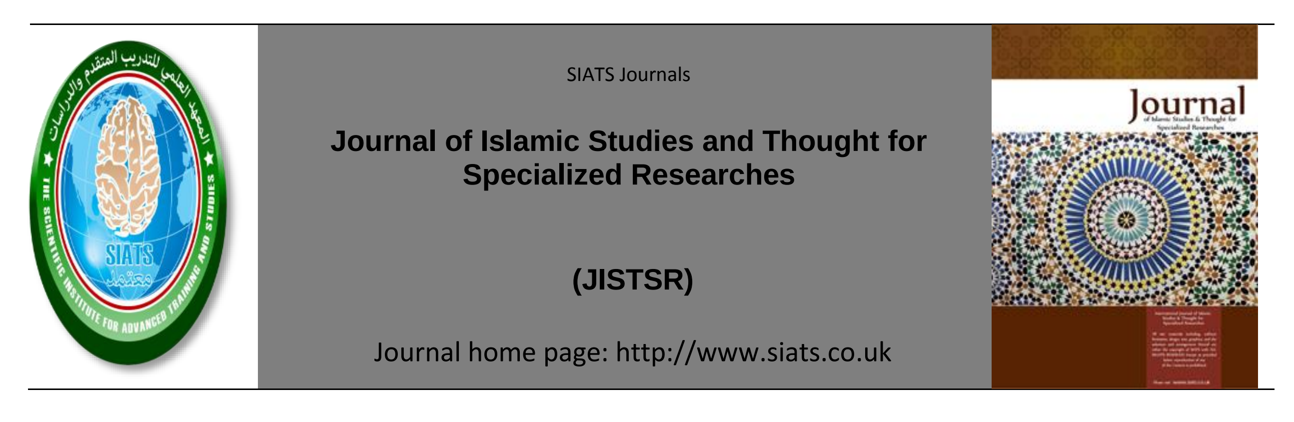
25. القرضاوي، يوسف عبدالله. (2000).الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف. مؤسسة الرسالة. ط:7. ص39.

26. المدخلي،ربيع بن هادي. (2007). التعصب الذميم وآثاره. الجامعة الاسلامية, المدينة المنورة: دار الآثار. ط:1.

27. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (بدون تاريخ). صحيح مسلم, كتابالعلم، باب هلك المتنطعون. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

28. النايلي، أبي عبدالله. (2015). "التعصب المذموم". ملتقى أهل الحديث.




مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# الجريمة السياسية ومفهومها في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الليبي

# Political crime and its conceptualization in the Islamic law and the Libyan positive law

عبد الكريم عبد الرحيم عبد الكريم عمر الزوي
omar84ab@gmail.com
د. حسن الدين بن محمد
hasanulddin@gmail.com
كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة
جامعة السلطان زين العابدين

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**ABSTRACT**

The topics of political crimes, its research and implementation are important and significant topics in light of the continuation of the ruling based on the perspectives of the Islamic law (Shariah) as well as the positive law in terms of legalizations and adaptations of this important matter. Moreover, there is no doubt that it would be useful to compare the various perspectives on this matter so as to identify the similarities and the differences between the ruling of Shariah and ruling of positive law. Here lies the research problem. This research aims to clarify the meaning of political crime and its concept in the various views of the Islamic law and the positive Libyan law. The researcher follows the methods of inductive, descriptive, and comparative approach, seeking to achieve the research objectives and to answer the research questions related to the many issues and provisions in regard to political crime from the perspectives of the Islamic law and the provisions of the Libyan Penal Code. The research findings suggest that the concept of political crime is defined as: the criminal act that collides with the political system of a state, from the outside as the independence of the state and territorial sovereignty and its relationship with other states which are classified in the Islamic law into crimes of opinion, actual crimes and those have no penalty for the freedom of opinion and expression. The concept of internal political crimes is those that affected the internal sovereignty of a state, including constitutional rights, other crimes against the form of government and the organization of public authorities and constitutional institutions.

**.Keywords**: Crime, Politics, Shariah, Positive Law, Libya



**الملخص**

من الواضح أن موضوع الجرائم السياسية ودراستها والإفادة منها من الموضوعات المهمة والخطيرة في ظل استمرار نظام الحكم من منظور الشريعة الإسلامية وكذلك في نظر القانون الوضعي من حيث معرفة التكيفات الشرعية والقانونية لهذا الموضوع المهم. ولا شك أنه من المفيد إجراء المقارنة بين تلك القضايا حتى تظهر أوجه الاتفاق والاختلاف بين الاتجاه الشرعي والقانوني. وهنا تكمن مشكلة البحث. وكان هدف البحث في توضيح معنى الجريمة السياسية ومفهومها بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الليبي. والباحث يسعى في سبيل تحقيق أهداف البحث والإجابة عن تساؤلاته في بيان الكثير من المسائل والأحكام المتعلقة بالجريمة السياسية من منظور الشريعة الإسلامية، وفي أحكام قانون العقوبات الليبي، وقد نهج المنهج الاستقرائي، والوصفي، والمقارن. وجاءت نتائج البحث متمثلة في أن مفهوم الجريمة السياسية هو: الفعل المجرم الذى يصطدم مع النظام السياسي للدولة سواء من جهة الخارج كاستقلال الدولة وسلامة أراضيها وعلاقتها بالدول الأخرى. والتي منها تقسيم الشريعة الإسلامية الجريمة السياسية إلى جرائم رأي وجرائم فعلية والتي لا يوجد عقوبة بها على حرية الرأي والتعبير. وإن مفهوم الجرائم السياسية الداخلية هي الجرائم التي تمس سلامة الدولة الداخلية, وتشمل الحقوق الدستورية وغيرها من الجرائم الموجهة ضد شكل الحكومة, وتنظيم السلطات العامة والمؤسسات الدستورية.

**الكلمات المفتاحية**: الجريمة، السياسة، الشريعة، القانون الوضعي، ليبيا.

**المقدمة**

تعتبر الجرائم في الأصل هي محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحدّ وتعزيز، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيها السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبها لأحكام الشرعية، فأمَّا حالها بعد التهمة وقبل ثبوتها وصحتها فتعتبر بحال النظر فيها، وأما من ناحية وظيفة القانون؛ فالقانون عامةً يعني خدمة الدولة وأفراد المجتمع وسد حاجتها، وكل قانون على حدة ، وظيفة يؤديها هي السبب في إيجادها، والدافع إلى تقنينه، ومهما اختلفت أنواع القوانين فإنها تهدف جَمِيعًا لخدمة المجتمع وإسعاده، فالقانون الذي يفرض التعليم الإجباري وظيفته خدمة المجتمع عن



طريق نشر التعليم ومحاربة الأمية ، والقانون الذي يعاقب على الجرائم وظيفته خدمة المجتمع عن طريق حفظ الأمن فيها ومحاربة الإجرام، والقانون الذي يمنع التظالم بين الناس وظيفته خدمة المجتمع عن طريق حفظ الحقوق الفردية وتوزيع العدالة وبث الطمأنينة بين الأفراد، وهكذا تسن القوانين سَدّا لحاجات المجتمع وتلبية لضروراتها وحماية لصالحها، وبذلك يظهر أن القانون واجب لا يباع إنما هو القانون العادل الذي يتحقق به النفع وتعم به الفائدة ويسير وفق منهاج الحق على هدى من شريعة الله سبحانه وتعالى.

## المبحث الأول: التعريف بالجريمة السياسية من منظور الشريعة الإسلامية

الجريمة السياسية قديمة قدم التنظيمات السياسية، ولكن تحديد مفهومها صعب جداً وما زال محل جدال طويل بين السياسة والفقه والقضاء وصعوبة التحديد هذه تكمن في علاقة هذه الجريمة بالسياسة والحكم، واضفاء الصبغة السياسية عليها. وبما أن السياسة مصالح وأراء وهذه المصالح والآراء تختلف من حاكم إلى آخر فمفهوم الإجرام السياسي كذلك يختلف من نظام سياسي إلى آخر ويترتب على تحديد مفهوم الجريمة السياسية نتائج وأحكام خطيرة في تعامل السلطة والقضاء مع المجرم السياسي إن وصف الإجرام بالسياسة غير متفق عليه بل يختلف اختلافاً كبيراً بحسب الظروف المكانية والزمانية والشعوب والنظم السياسية التي تحكمها.

### المطلب الأول: الجريمة لغة

مشتقه من جرم يجرم، أو جريمة يجرمه، أي جرمه وقطعه ويقال: فلان أذنب أي أجرم، واجترم فهو مجرم، أي ارتكب جريمة، والجرم والذنب يعني الجريمة, وللجريمة معنى اجتماعي وهو كل فعل أو امتناع يتعارض مع القيم الأخلاقية بعضها أو كلها، أو كل فعل يتعارض مع الأفكار المتعارف عليها في المجتمع والتي استقرت في وجدان الجماعة, أما المعنى القانوني للجريمة فهو كل فعل أو امتناع يجرمه القانون ويقرر له جزاء جنائيا طبقا للتشريع الجنائي والسياسة من ساس يسوس الأمر سياسه بمعنى دبره وقام به وسوسة القوم أي جعلوه يسوسهم وهي مصدر ساس، يقال ساس الوالي الرعية أمرهم ونهاهم ، والسياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه، فيقال هو يسوس رعيته أو يسوس الدواب بمعنى أنه يقوم عليها



ويرعاها والوالي يسوس رعيته وفي الحديث الشريف: "كان بنو اسرائيل يسوسهم انبياؤهم"[1], وفي الفكر الإسلامي قال ابن عابدين "السياسة هي اصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والأخرة فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم لا غير" وقد تكون السياسة والتعزيز كلمتان مترادفتان في الفقه الإسلامي: فيقال يعاقب سياسه[2], ومفهوم السياسة في الفكر الإسلامي يختلف عن مفهومها في الفكر الغربي، ففي الإسلام تعني خدمة المجتمع والتضحية من أجل تنظيمه وتلبية رغباته بينما في الغرب تعني فن حكم الجماعة أو أسلوب التحكم والسيطرة على الشعب بما في ذلك إتقان المراوغة وحسن التخلص.

**المطلب الثاني: الجريمة اصطلاحاً**

وأشهر ما قيل في تعريف الجريمة السياسية أنها الفعل الذي يرتكب ضد الدولة بدافع سياسي[3] فالجريمة السياسية إذن هي التي تقع انتهاكا للنظام السياسي للدولة كشكل الدولة ونظامها السياسي والحقوق السياسية للأفراد أو هي الجرائم التي تكون موجهة مباشرة ضد الدولة باعتبارها هيئة سياسية وبعبارة أخرى هي الجرائم التي تكون موجهة ضد التنظيم السياسي للدولة [4]. والجرم السياسي الحقيقي هو الجرم الوحيد فقط ضد الحكومة والنظام السياسي. وهي الجرائم الموجهة ضد الشكل السياسي لمجموعة معينة من الناس تعيش في شكل دولة شريطة أن يكون الدافع إلى هذا الاجرام منزها عن الغايات الشخصية[5]. لم يكن مصطلح الجريمة السياسية معروفا في الفقه الإسلامي، وأول من استعمل هذا المصطلح الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه الجريمة والعقوبة ثم تبعه الكتاب المسلمون وذلك تقليدا للقانون الوضعي في التعريف وطريقة التفريق بين الجريمة السياسية والجرائم العادية، وقد عرفها الشيخ أبو زهرة بـ: "الجريمة السياسية هي التي يكون فيها اعتداء على نظام الحكم أو على أشخاص الحكام بوصف كونهم حكاما، أو قادة الفكر السياسي لآرائهم السياسية"[6]. نلاحظ أن تعريف الشيخ أبو زهرة قد تضمن مصطلح السياسة مرتين رغم أنه في صدد تعريف الجريمة السياسية، كما نلاحظ أنه أدرج في الجريمة السياسية حتى الاعتداء على قادة الفكر السياسي قولا أو فعلا، وهذا لا



ينسجم مع تحديد مفهوم العمل السياسي إلا اذا كان ذلك الاعتداء على المفكر السياسي الذي له علاقة وطيدة بالحكومات أو الحكام كإبداء الرأي أو التأييد أو المعارضة فيكون ذلك الاعتداء بسبب ذلك الرأي فيمكن أن يدخل تحت مفهوم الإجرام السياسي(7). ويمكن أن نستنتج من هذا التعريف عدة أمور هي:

1. كل اعتداء مباشر أو غير مباشر على نظام الحكم أو الحكام أو أي شخص لسبب سياسي يعد جريمة سياسية.
2. الجريمة السياسة تكون بالفعل أو بالرأي.
3. تكون الجريمة السياسية من الداخل أو الخارج وتكون من المواطنين أو من الأجانب ، وتكون من شخص أو من مجموعة أو من دولة .
4. الاعتداء الذي يكون سببه انتقاما أو اجتماعيا أو عداوة شخصية لا يعتبر جريمة سياسية .
5. الجريمة السياسية قد تكون من المحكومين ضد الحكام وقد تكون من الحكام ضد المحكومين ولكن لا يمكن معاقبة الحكام. والجريمة السياسية في الفقه الإسلامي لا تقتصر علي البغي وحسب, وإنما البغي هو إحدى مفرداته لأن السياسة بمعناها الخاص تعني الحكم وعليه بكل الجرائم التي تمس الحكم ومؤسساته وأفراده كلها, كلها جرائم سياسية اذا كانت ذات صبغه سياسية.

**المبحث الثاني: المقارنة بين مفهوم الجريمة السياسية بين علماء الشريعة وفقهاء القانون**

رغم أن أغلب الفقهاء يقرون بأنه من العسير وضع تعريف جامع مانع للجريمة السياسية، ويذهب البعض منهم إلى أبعد من ذلك فيقول إنه من المستحيل وضع تعريف جامع مانع للجريمة السياسية، لأنها تتعلق بوقائع مختلفة يصعب جمعها في قاعدة واحدة، ومن الفقهاء الذين يعرفون الجريمة السياسية. وقد عرفها الأستاذ سمير عالية بأنها: "عمل سياسي يجرمه القانون فهي صورة للنشاط السياسي الذي استعجل صاحبه تحقيقه فلجأ إلى الجريمة بدلا من الاستمرار بالعمل السياسي السلمي"(8). وقد عرفها الدكتور كامل السعيد: بأنها: "تلك الجرائم التي يقصد من ورائها الجاني بصورة مباشرة أو غير مباشرة تغيير الوضع السياسي في الدولة"(9). لكن يجب توضيح أمر مهم للغاية، وهو أن ارتبط ظهور اصطلاح



الجريمة السياسية كان بقيام الثورة الفرنسية التي اعتبرت دعوتها إلى مناهضة الحكم المطلق والنظم الاستبدادية في أوروبا نقطة تحول جوهرية بالنسبة لعلاقة الشعوب بنظمها السياسية, وقد أثار تعريف الجريمة السياسية خلافاً واسعاً في الفقه القانوني الداخلي والدولي على السواء، ومرجع ذلك هو أنه على الرغم من وجود جرائم لا تكاد تثير إشكالاً من حيث كونها جرائم سياسية، ونعني بها الجرائم الموجهة ضد النظام السياسي للدولة، فإن هناك جرائم أخرى توصف بأنها جرائم مختلطة بالنظر إلى أنها تتكون من أفعال تعتبر أصلاً من الجرائم العادية ولكنها ترتكب بدافع سياسي (كجريمة قتل موظف عام بدافع سياسي)، كما أن هناك نوعاً آخر من الجرائم يعرف بالجرائم المتصلة وهي جرائم عادية يتم ارتكابها في أثناء قيام ثورة أو في حالة حرب (كجريمة سرقة أسلحة أثناء قيام الثورة لاستخدامها فيها). وبصفة عامة، يمكن القول بأن هناك مذهبين في تعريف الجريمة السياسية، أما المذهب الأول فهو: المذهب الشخصي: والذي يذهب إلى اعتبار الجريمة جريمة سياسية إذا كان الباعث على ارتكابها باعثاً سياسياً بصرف النظر عن موضوع الجريمة، أي سواء أكانت هذه الجريمة تعد بحسب موضوعها جريمة سياسية بحتة أم كانت مجرد جريمة عادة.

**المطلب الأول: المذهب الموضوعي**

ويشترط هذا المذهب لاعتبار الجريمة جريمة سياسية أن يكون الباعث عليها باعثاً سياسياً كذلك، وأن يكون الفعل المكون لها ــ أي موضوعها ــ سياسياً كذلك، كالشروع في قلب نظام الحكم أو محاولة المساس باستقلال الدولة، إلى غير ذلك من الأفعال التي قد تُوجه ضد النظام السياسي للدولة. والمبدأ المستقر هو استثناء الجرائم السياسية من نطاق قاعدة جواز تسليم المجرمين، ويعد هذا الاستثناء من التطورات الحديثة في فقه القانون الدولي، وهي التطورات التي أعقبت التغيرات السياسية والدستورية التي ترتبت على قيام الثورة الفرنسية وأفضت إلى تغير النظرة إلى الجرائم التي تُوجه ضد النظام السياسي للدولة، ومع ذلك، هناك من الاتفاقيات الدولية ما تجيز التسليم بالنسبة لكافة أنواع الجرائم ودونما تفرقة بين الجرائم السياسية والجرائم العادية، ومن ذلك مثلاً اتفاقية لاهايل عام:1970 بشأن مكافحة اختطاف الطائرات، حيث نصت في مادتها الثامنة على ضرورة تسليم مختطف أو مختطفي الطائرات أياً كانوا، حتى ولو كان الباعث على



الاختطاف سياسياً. وقد جرى العمل الدولي على معاملة الشخص المتهم بارتكاب جريمة سياسية ــ أي المجرم السياسي ــ معاملة خاصة مقارنة بالمجرم العادي، فعلى سبيل المثال، إذا كان لا يجوز إطلاقاً لدور البعثات الدبلوماسية وما في حكمها إيواء المجرمين العاديين، فإن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة للمجرمين السياسيين، فقد دفعت روح العطف التي كان الرأي العام يبديها بالنسبة لهذه الفئة من المجرمين، منذ قيام الحركات التحررية في الدول المختلفة، إلى التسامح في شأن إيوائهم حماية لهم من الأخطار التي قد تكون مهددة لحياتهم، ويصل هذا التسامح أحياناً إلى حد مطالبة السلطات المحلية باحترام حق اللجوء الممنوح لهم وعدم محاولة القبض عنوة عليهم(10).

**المطلب الثاني: الفرق بين الجريمة السياسية والجريمة العادية**

الجرائم السياسية هي تلك الجرائم التي يقصد من ورائها الجاني بصورة مباشرة أو غير مباشرة تغيير الوضع السياسي في الدولة، أي إلى إقامة هذا الوضع على صورة مختلفة صورته القائمة بالفعل والتي تفترض في الظاهرات الكثرة الغالبة من المواطنين تقرر، فما يميز الجريمة السياسية ثلاثة خصائص هي:

1. إن الباعث على اقترافها هو باعث سياسي.
2. الغرض الذي يريد الجاني تحقيقه هو غرض سياسي يتمثل بتغيير الوضع السياسي للدولة أو بتغيير الحكومة القائمة.
3. يتميز الحق المعتدي عليه بأنه حق سياسي يتمثل بما للدولة أو للأفراد من حقوق سياسية عامة(11).

وقد عرفت الجريمة السياسية منذ زمن بعيد، غير إن تمييز المجرم السياسي بمعاملة أرحم من معاملة المجرم العادي هي فكرة حديثة. فحتى نهاية القرن الثامن عشر كان المجرم السياسي يعامل معاملة قاسية، نظرا للإستبداد الحكم الفردي مطلق، وكان معاملة المجرم السياسي ثمة تضامن بين الملوك على تعقب المجرمين السياسيين، حتى إن مجال استرداد المجرمين كان مقتصرا على الجرائم السياسية. ولم تتغير نظرة التشدد مع المجرم السياسي إلا في مطلع القرن التاسع عشر، ومع اندلا ع الثورات في سبيل حرية الشعوب، فظهرت الدعوى إلى وجوب معاملة المجرم السياسي بنوع من الرأفة، خاصة إنه يمكن أن ينقلب من معارض ومجرم في زمن معين إلى بطل وحاكم في المستقبل(12) فالمدلول العام للجريمة السياسية تتمثل بأنها



صورة للنشاط السياسي الذي ينكب صاحبه طريق القانون فحملته العجلة في تحقيق أهدافه أو الميل إلى العنف في مواجهة الخصوم على أن يستبدل بالأسلوب الذي يرخص به القانون أسلوبا يحظره. أما بالنسبة للتمييز بين الجريمة السياسية والجريمة العادية، فلم يضع القانون الجنائي بأغلب الدول، مثل القانون المصري والفرنسي والأردني، قاعدة قانونية للتمييز بين الجرائم السياسية وجرائم الحق العام (العادية)، ولا يمكن التفريق بين هذين النوعين من الجرائم من مجرد تقسيم القانون الجنائي والجرائم إلى جرائم الاعتداء على نظام العام وجرائم الاعتداء على الأفراد . وكذلك الأمر بالنسبة لمشروع قانون العقوبات الفلسطيني، فلم يتبن هذه التفرقة، وبالتالي لم تحظ الجرائم التي يمكن اعتبارها سياسية بالتخفيف. فمثلاً ضمن جرائم تعطيلا لدستور فرضت عقوبة السجن المؤبد على المحاولة بالقوة لتعطيل أو لتغيير دستور الدولة أو حتى مجرد المحاولة بالقوة لمنع السلطات القائمة من ممارسة وظائفها الدستورية. كما فرضت عقوبة السجن المؤبد على كل من يلجأ إلى العنف أو التهديد أو أية وسيلة أخر غير مشروعة لحمل رئيس الدولة على أداء عمل من اختصاصه قانوناً أو على الامتناع عنه. وكما أشرنا سابقاً، يمكن أن تؤدي هذه النصوص إلى فرض عقوبة قاسية على فعل بسيط[13].

إذ أنه وإن كانت الجريمة السياسية تكتسي عليها صبغة الاعتداء على النظام العام، سواء في الداخل أو في الخارج ، فإن هذا القسم من الجرائم يشمل ولا ريب جرائم كثيرة لا تدخل إلا في عداد جرائم الحق العام مثل الزور والارتشاء وغيرها[14] لكن هناك من بين القوانين الجنائية الحديثة من عني بوضع تعريف قانون للجريمة السياسية، وبالتالي أوجد قاعدة للتمييز بين جرائم الحق العام والجرائم السياسية. ونستطيع أن نذكر من بين هذه القوانين القانون الجنائي الإيطالي الصادر سنة:1930م. وفعلا فقد جاء بنهاية الفصل 8 منه: (لتطبيق القانون الجنائي، تعتبر جريمة سياسية كل جريمة تمس مصلحة من المصالح السياسية للدولة أو حق من الحقوق السياسية للمواطن)[15]. وقد اهتم الفقه الجزائي بتحديد معيار للجريمة السياسية يميزها عن الجريمة العادية. وقد توزع بين نظرتين: الأولى شخصية، والثانية موضوعية.



**الفرع الأول: النظرية الشخصية**

يرى أنصار هذا المذهب أن الجريمة تعتبر سياسية أو عادية حسب الباعث الذي دفع المجرم إلى ارتكاب الجريمة، فإذا كان الباعث سياسيا كانت الجريمة سياسية وإلا كانت الجريمة عادية، وعلى هذا يمكن القول بأن كل الجرائم يمكن أن تعتبر سياسية ما دام الباعث على ارتكابها سياسيا(16) فإذا اعتدى شخص على حياة رئيس الدولة أو على أحد رجالها، ويتبين أن الدافع من هذا الاعتداء هو قلب نظام الحكم، أو الاستيلاء على السلطة السياسية فيها، وجب اعتبار الجريمة السياسية. أما إذا كان الدافع من الاعتداء هو الانتقام والحقد وإرضاء نوازع الخصومة وشهوتها وجب اعتبار الجريمة العادية. وكذلك إذا تم السلب أو السرقة أو اقتحام أحد المصارف، بدافع تمويل الثورة وتقويتها، اعتبرت الجريمة سياسية، أما إذا تمت هذه الجرائم بدافع الطمع والحصول على المال لأسباب فردية، اعتبرت الجريمة عادية(17) وتبرر النظرية الشخصية رأيها بأن أساس الدعوة إلى تخفيف العقوبة في الجريمة السياسية هو الإحساس بالعطف والتقدير نحو المجرم السياسي بسبب نيل الهدف الذي يسعى إليه وهو الصالح العام ومحاربة الفساد الذي يتمثل في اعتقاده في الحكم الذي يريد تغييره، ولهذا ينبغي إقامة التمييز بين الجريمتين العادية والسياسية على أساس هذا الهدف فمتى كان الهدف دنيئا أو أنانيا اعتبرت الجريمة عادية ومتى كانت غاية الجاني من جريمته نبيلة هي إصلاح المجتمع وخدمته استحق فعله هذا وصف الجريمة السياسية(18).

**الفرع الثاني: النظرية الموضوعية**

تقتصر اهتمامها على طبيعة الحق المعتدى عليه أو موضوع الجريمة، وتتجاهل تماما نفسية المجرم. فالجريمة السياسية بنظره هي التي تقع على الحقوق السياسية للدولة باعتبارها نظاما سياسيا(19) ووفقا لهذا المذهب اعتبرت من الجرائم السياسية:

1. الجرائم التي تمس سلامة الدولة الداخلية، وتشمل الجرائم الموجهة ضد شكل الحكومة، وتنظيم السلطات العامة والمؤسسات الدستورية والحقوق الدستورية، كحق الترشيح وحق الانتخاب.



2. الجرائم الموجهة ضد سلامة الدولة الخارجية، وشمل استقلال الدولة وسلامة أراضيها وعلاقتها مع الدول الأجنبية[20]

وقد شاع هذا الاتجاه الموضوعي المؤتمر الدولي لتوحيد قانون العقوبات الذي انعقد في كوبنهاجن سنة: 1935، حيث اعتبر الجريمة السياسية إذا كانت موجهة ضد تنظيم الدولة أو ضد مباشرة مهامها أو ضد ما يتصل بذلك من حقوق[21]

وهذا المذهب الأخير ــ المذهب الموضوعي ــ هو السائد بين علماء الفقه الجنائي, وذلك أن الاعتداء على المصالح القانونية المحمية، ومن ثم فان التمييز بين الجرائم يجب أن يستند إلى أنواع هذه المصالح أو درجة الاعتداء عليها[22] ومع ذلك فلم يسلم هذا المذهب من النقض الذي يتركز على أن طبيعة الحق المعتدى عليه لوحدها لا تكفي للتفريق بين الجريمة السياسية والجريمة العادية، لأن الاعتداء على حق الدولة السياسي، لا يصح أن يعطى دائما صفة سياسية، إذا لم يكن الدافع على هذا الاعتداء سياسيا فقد يتآمر عدل من الأشخاص على قلب نظام الحكم لمصلحة دولة أجنبية ، ويكون الدافع لهذه المؤامرة هو الحصول على المال وقد تغتصب فئة من الناس سلطة سياسية لتنفيذ أغراض مخالفة النظام الاجتماعي أو للروح الإنسانية، فهل يمكن لنا أن نعتبر هذه الجرائم سياسية؟ لا مبرر دون شك لإضفاء الصفة السياسية على مثل هذه الجرائم وذلك لانتقاء العلة الأساسية في تفريق الجريمة السياسية من الجريمة العادية[23]. وقد انتقد هذا المذهب من قبل الفقهاء الوضعيين ، في أن هذه النظرية تؤدي إلى توسيع دائرة الجرائم السياسية توسعا كثيرا ، حيث إنه يمكن وفقا لها أن تنقلب الجرائم العادية إلى جرائم سياسية ، متى كان الباعث عليها سياسيا . هذا فضلا عن أنه من المسلم به استبعاد الباعث من نطاق التجريم كقاعدة عامة. وهو أحيانا مهم يستحيل إجلاؤه ، أو خفي مستكن يتعذر نبشه واستكناه ما خفي منه وقد يختلج في نفس الجاني عند اقتراف جريمته دوافع مختلفة وبواعث متعددة متنوعة . وقد ينعدم في بعض الحالات النادرة كل دافع أو باعث[24] .

## المبحث الثالث: نموذج للتكييف القانوني للجرائم السياسية الداخلية

يستند الموقف القانوني في هذا الموضوع إلى مجموعة من المواد القانونية التي تنص على كلمة الوصف القانوني صراحة أو إشارة سواء كان ذلك قانون العقوبات أم قانون الإجراءات الجنائية والتي أشارت على أنه الوصف القانوني للجرائم



السياسية ما هو إلا عمليه سابقه للتكييف القانوني للجرائم وما على القاضي الذي يريد أن يطبق القانون على الواقعة المعروضة إلا أن ينزل الوصف أو النموذج القانوني المحدد على تلك الواقعة فالمواد التي تتضمن الجرائم السياسية الداخلية في قانون العقوبات الليبي هي: (مادة:195)، (مادة:196)، (مادة:197)، (مادة:199)، (مادة:200)، (مادة:201)، (مادة:202)، (مادة:203)، (مادة:204)، (مادة:206)، ويتضح من نص المواد القانونية أن المشرع استهدف حماية السيادة الداخلية للدولة ضد خطر المساس بالاتجاهات التي يقوم عليها نظام الدولة، ويتم التعرف على هذا النظام بناء على القواعد الدستورية في الدولة.

التكييف القانوني هو عمل قضائي صرف حيث ان القاضي يعمل بسلطته التقديرية لإخضاع الواقعة المعروضة عليه إلى النص القانوني الملائم الذي ينطبق عليه وذلك كله وفقا لتقدير القاضي طبقا لثقافته القانونية والتي تعتمد على فطنته وذكائه وخبرته وعلمه القانوني دون علمه الشخصي. الجرائم الاعتداء على السلطة والدستور في القانون الليبي نص المشرع الليبي على الجرائم الماسة بأمن الدولة سواءً من جهة الخارج أو الداخل في قانون العقوبات وجعلها في موقع الصدارة باعتبار الاعتداء يقع على الدولة واستقلالها وسيادتها فهو يستهدف شخصية الدولة الخارجية إذا كان الاعتداء من جهة الخارج وعلى شخصية الدولة الداخلية إذا كان الاعتداء من جهة الداخل، وقد أصطلح على تسمية هذا النوع من الجرائم بجرائم أمن الدولة، وهي مجموعة الإجراءات التي تسعى الدولة من خلالها إلى حماية حقها في البقاء، أو هي مجموعة المصالح الحيوية للدول[25] وقد تضمنت نصوص قانون العقوبات الليبي المتعلقة بتجريم الاعتداء على أمن الدولة الداخلي هذا المعنى فهي تقع على السلطات أو الهيئات الحاكمة بقصد الإطاحة بها أو التخلص منها واستبدال النظام السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي[26] ومن أهم النماذج لهذا النوع ما نصت عليه المواد: 196، 206 ، 207 من قانون العقوبات حيث يظهر من النص التجريمي أن محل الحماية هو الدولة ونظامها القائم بالدرجة الأولى وسنتناول هذه المواد بالتفصيل على النحو التالي:



**المطلب الأول: المادة: (196) الاعتداء على الدستور**

((يعاقب بالإعدام كل من شرع بالقوة أو بغيرها من الوسائل التي لا يسمح باستعمالها النظام الدستوري في تغيير الدستور أو شكل الحكم)). لقد جرم المشرع الليبي كل محاولة لتغيير الدستور أو نظام الحكم وقرر عقوبة الإعدام لذلك ، فقد وضع أعلى درجات الحماية لنظام الحكم القائم من أي اعتداء وقد نحى في هذا الشأن منحى العديد من التشريعات العربية، كالمشرع المصري في المادة: 87 من قانون العقوبات المصري، والمشرع الجزائري في المادة 77 من قانون العقوبات الجزائري ، حيث تجرم هذه التشريعات كل محاولة لقلب وتغيير النظام الدستوري أو نظام الحكم وتقرر لها أشد العقوبات كالإعدام و السجن المؤبد. إن جريمة الشروع في تغيير النظام الدستوري أو شكل الحكم بالقوة من الجرائم الشكلية التي لا يتطلب القانون لقيامها تحقق نتيجة اذ يكفي أن يتجه سلوك الجاني إلى تغيير النظام الدستوري أو شكل لحكم بالقوة لقيام الجريمة كما انها من جرائم السلوك الايجابي فلا تقع بسلوك سلبي[27] ويعتبر المشرع الليبي كل استعمال للقوة بهدف تغيير الدستور أو شكل الحكم كافياً لقيام الجريمة بغض النظر عن هوية الجناة أو انتمائهم، إذ يفرق بعض الفقه بين الانقلاب والثورة فيرى أن مناط التجريم هو الانقلاب الذي يقوم به عادةً مجموعة أشخاص بقصد الاستيلاء على السلطة وغالباً ما يكونوا من الجيش باعتباره أحد مؤسسات الدولة التي تحتكر السلاح واستعمال القوة، أما الثورة فهي عمل شعبي يقوم بها الشعب في مجموعة لإحداث تغيير جذري في حياة المجتمع ويضربون لذلك مثلاً الثورة الفرنسية[28].

**الركن المادي**: يجب ان يتخذ سلوك الفاعل صورة القوة وأن تكون متجهة إلى تغيير الدستور أو شكل الحكم[29] كما إن السلوك يجب أن يكون إيجابياً فلا تقع الجريمة بأي سلوك سلبي بحيث يكون للسلوك مظاهر خارجية ونشاط مادي ملموس، كما يشترط لقيام الجريمة أن تكون القوة أو أي وسيلة غير مشروعة كالتهديد هي الوسيلة التي اتخذها الجناة لتنفيذ الركن المادي من الجريمة ، ولا يشترط أن تكون القوة عسكرية متمثلة في استعمال السلاح بل يمكن أن تتمثل في تنظيم المظاهرات وتسييرها كوسيلة للضغط على السلطة للإطاحة بها، كما لا يشترط استعمال السلاح فعلاً فيكفي



مجرد التهديد به[30]، ومعنى ذلك أن الجريمة لا تقوم إذا لم تكن القوة أو التهديد أو أي وسيلة غير مشروعة هي المستخدمة إذ أن استعمال القوة والوسائل غير المشروعة تعتبر من عناصر الركن المادي للجريمة.

**الشروع**: باعتبار جريمة الشروع في تغيير الدستور أو شكل الحكم من جرائم السلوك المجرد (الجرائم الشكلية) التي لا يشترط لوقوعها تحقق نتيجة معينة[31] فلا يتصور الشروع فيها فهي إما أن تقع كاملة أو لا تقع[32] ، فالقانون يجرم مجرد الفعل دون أن يكون مناط التجريم تحقيق النتيجة الإجرامية ، فهي من جرائم الخطر وليس الضرر ، وقد استخدم المشرع الليبي تعبير الشروع في نص المادة 196 عقوبات ، وتجنب استخدام تعبير محاولة قلب نظام الحكم الذي استخدمه المشرع المصري في المادة 87 من قانون العقوبات المصري حيث أخذ بالاتجاه الذي يعتبر المحاولة هي مرحلة بين الأعمال التحضيرية والبدء في التنفيذ ويعتبر أن المحاولة تقع بالفعل المؤدي حالاً ومباشرةً إلى البدء في التنفيذ فيعتبر المحاولة هي الشروع في الشروع ، أما الاتجاه الذي تبناه المشرع الليبي فهو اعتبار تعبير المحاولة مرادفاً للشروع وأن القصد من استعمال تعبير المحاولة إنما هو قصد تجريم الشروع ، فالقانون لا يقر بوجود مرحلة بين العمل التحضيري وبدء التنفيذ فحسم المشرع الليبي أمره ونص صراحةً على الشروع باعتباره السلوك المكون للركن المادي للجريمة[33] .

الركن المعنوي: لا بد أن تنصرف إرادة الجاني إلى ارتكاب الركن المادي للجريمة كما وصفها القانون فيكون عالماً بحقيقة سلوكه[34]، فهي جريمة عمدية يجب أن يتوافر فيها القصد الجنائي بنوعيه العام والخاص فلا تقع خطأ ، إذ يجب أن تتجه إرادة الجاني إلى ارتكاب الفعل مع علمه بحقيقة السلوك المجرم لنشاطه ، بالإضافة إلى القصد الخاص بحيث يثبت اتجاه إرادة الجاني إلى الإطاحة بنظام الحكم أو تغيير الدستور ، فالعنصر المفترض في الجريمة أو محل الحماية ينصب على نظام الحكم و الدستور القائم ، فلا تقوم الجريمة إذا لم يتوفر هذا القصد، وإثبات القصد العام والخاص مسألة موضوعية تدخل في نطاق السلطة التقديرية لقاضي الموضوع بحسب ما يتوافر له من الأدلة[35].

**العقوبة**: قرر المشرع الليبي عقوبة الإعدام على الشروع في تغيير الدستور أو شكل الحكم متى وقعت الجريمة مستوفيةً لأركانها، غير أن خلافاً فقهياً قد أثاره استحقاق العقاب عن هذه الجريمة ، ومرجع هذا الخلاف هو أنه اذا توقف سلوك



الفاعل عند حد الشروع فلا خلاف حول قيام الجريمة واستحقاق العقاب، ولكن الخلاف يثور إذا ما نجح الجناة في الإطاحة بنظام الحكم وتمكنوا من تغيير الدستور، فذهب رأي إلى أن نجاح الجناة يعني أنه ليس هناك من يصف الفعل بالجريمة بل عملهم يتحول إلى عمل بطولي، فبحسب هذا الرأي فأن فشل الانقلاب هو مبرر العقاب، ويذهب رأي أخر إلى أن الجريمة سواء حققت نتيجتها أو لم تحقق فأنها في الحالتين قامت ووجب استحقاق الجناة للعقاب، فنظام الحكم الدستوري غير قابل للاستيلاء عليه ومن ثم فإن الاعتداء عليه يشكل جريمة شأنها شأن أي تصرف إجرامي أخر (36).

**الخاتمة**

من خلال الكلام عن الجريمة السياسية ومفهومها في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي الليبي, ظهرت للباحث النتائج التالية:

1. أن مفهوم الجريمة السياسية هو: الفعل المجرم الذى يصطدم مع النظام السياسي للدولة سواء من جهة الخارج كاستقلال الدولة وسلامة أراضيها وعلاقتها بالدول الأخرى.

3. بيان الكثير من المسائل والأحكام المتعلقة بالجريمة السياسية من منظور الشريعة الإسلامية، وفي أحكام قانون العقوبات الليبي، والتي منها تقسيم الشريعة الإسلامية الجريمة السياسية إلى جرائم رأي وجرائم فعلية والتي لا يوجد عقوبة بها على حرية الرأي والتعبير.

2. إن مفهوم الجرائم السياسية الداخلية هي الجرائم التي تمس سلامة الدولة الداخلية, وتشمل الحقوق الدستورية وغيرها من الجرائم الموجهة ضد شكل الحكومة, وتنظيم السلطات العامة والمؤسسات الدستورية.

**الهوامش**

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين الأنصاري. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط:3. ج: 6, ص: 108.

(2) بهنسي, فتحي. (1988). السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار الشروق. ص:26.

(3) ماهر بك, على. (1924). القانون الدولي العام. مصر: مطبعة الاعتماد. ص:353. د. عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي. (1414هـ). الاستعانة



بغير المسلمين في الفقه الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:2. ص: 319.

(4) زيتون, منذر عرفات. (2003). الجريمة السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون. الأردن: دار مجد لاوي للنشر والتوزيع. ط:1. ص:12.

(5) حومد, عبد الوهاب. (1963). الإجرام السياسي. بيروت: دار المعارف. ط:1. ص:11.

(6) أبو زهرة, محمد. (1998). الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة). القاهرة: دار الفكر العربي. ص: 158.

(7) زيتون, منذر عرفات، الجريمة السياسية، مرجع سابق, ص: 10.

(8) أبو بكر, صالح. (2005). الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية ( دراسة مقارنة ). المشرف على الرسالة: محمد محدة. الجزائر: جامعة الجزائر. ص:114.

(9) عوض, هاني رفيق محمد. (2009). "الجريمة السياسية ضد الأفراد (دراسة فقهية مقارنة)". رسالة ماجستير, الجامعة الإسلامية – غزة. ص: 37.

(10) المرشدي, أمل.(2016). "https://www.mohamah.net/law/ مذاهب تعريف الجريمة السياسية". محاماة نت mohamahnet@. المحامين العرب أبحاث قانونية.

(11) سعيد, كامل. (2011). شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات ( دراسة مقارنة ). عمّان: دار الثقافة. ص:224.

(12) عالية, هيثم سمير. (2010). الوسيط في شرح قانون العقوبات – القسم العام. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط:1. ص: 227،226.

(13) الريّس, ناصر ـ وأخرون. (2003). مشروع قانون العقوبات الفلسطيني (أوراق عمل ). سلسلة مشروع تطوير القوانين (17). رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن. ص: 57.

(14) عوادي, عبد العزيز وإسماعيل بن صالح. (1962). شرح القانون الجنائي التونسي ( القسم العام ). تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم. ج:1، ص:172.

(15) عوادي, عبد العزيز وإسماعيل بن صالح ، شرح القانون الجنائي التونسي ( القسم العام ), مرجع سابق، ص: 173.

(16) كامل, مصطفى. (1944). شرح في قانون العقوبات العراقي القسم العام في الجريمة والعقاب. بغداد. ط:1. ص:69.

(17) سراج, عبود. (2018). قانون العقوبات القسم العام. سوريا: الجامعة الافتراضية السورية. ص: 147.

(18) الخمليشي, أحمد. (1989). شرح القانون الجنائي القسم العام. الإسكندرية – مصر: دار المعرفة. ط:2. ص:104، 105.

(19) عالية, هيثم سمير، الوسيط في شرح قانون العقوبات – القسم العام، مرجع سابق, ص: 186.

(20) حومد, عبد الوهاب. (1972). شرح قانون الجزاء الكويتي القسم العام. الكويت: جامعة الكويت. ص:140.

(21) عبد الخالق, محمد عبد المنعم. (1989). الجرائم الدولية (دراسة تأصيلية للجرائم ضد الإنسانية والسلام وجرائم الحرب). مصر: مكتبة دار النهضة المصرية. ط:1. ص:100.

(22) مجلة العدالة. (1982). الإمارات. العدد 30 ـ 33. ص: 8.

(23) سراج, عبود، قانون العقوبات القسم العام، مرجع سابق, ص:176،175.

(24) قبها, مهدي فرحان. (2004-2005). "الجريمة السياسية في القوانين العقابية (دراسة مقارنة)". بحث استكمالا لمادة التشريعات الجنائية المقارنة. جامعة النجاح الوطنية – نابلس. ص:15-16.

(25) موسى, محمود سليمان. (2009). الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة). الإسكندرية – مصر: دار المطبوعات الجامعية. ط:1. ص:7.

(26) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:102.

(27) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:601.

(28) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:602.

(29) يوسف, أمير فرج. (2009). جرائم أمن الدولة العليا في الداخل والخارج. الإسكندرية – مصر: دار المطبوعات الجامعية. ط:1. ص:195.

(30) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:611.

(31) باره, محمد رمضان. (1997). شرح القانون الجنائي الليبي الأحكام العامة ( الجريمة والجزاء ). ليبيا: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية. ص:395.

(32) يوسف, أمير فرج, جرائم أمن الدولة العليا في الداخل والخارج, مرجع سابق, ص:196.

(33) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:607.



(34) يوسف, أمير فرج, جرائم أمن الدولة العليا في الداخل والخارج, مرجع سابق, ص:196.

(35) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:619.

(36) موسى, محمود سليمان، الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة), مرجع السابق، ص:620.

المصادر والمراجع


1. باره, محمد رمضان. (1997). شرح القانون الجنائي الليبي الأحكام العامة ( الجريمة والجزاء ). ليبيا: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية.
2. أبو بكر, صالح. (2005). الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية (دراسة مقارنة ). المشرف على الرسالة: محمد محدة. الجزائر: جامعة الجزائر.
3. بهنسي, فتحي. (1988). السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار الشروق.
4. حومد, عبد الوهاب. (1963). الإجرام السياسي. بيروت: دار المعارف. ط:1.
5. ــــــــــــ. (1972). شرح قانون الجزاء الكويتي القسم العام. الكويت: جامعة الكويت.
6. الخمليشي, أحمد. (1989).شرح القانون الجنائي القسم العام. مصر- الإسكندرية: دار المعرفة. ط:2.
7. الريّس, ناصر ـ وأخرون. (2003). مشروع قانون العقوبات الفلسطيني (أوراق عمل ). سلسلة مشروع تطوير القوانين (17). رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن.
8. أبو زهرة, محمد. (1998). الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة). القاهرة: دار الفكر العربي.
9. زيتون, منذر عرفات. (2003). الجريمة السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون. الأردن: دار مجد لاوي للنشر والتوزيع. ط:1.
10. سراج, عبود. (2018). قانون العقوبات القسم العام. سوريا: الجامعة الافتراضية السورية.
11. سعيد, كامل. (2011). شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات ( دراسة مقارنة ). عمّان: دار الثقافة.
12. عالية, هيثم سمير. (2010). الوسيط في شرح قانون العقوبات – القسم العام. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط:1.
13. عبد الخالق, محمد عبد المنعم. (1989). الجرائم الدولية (دراسة تأصيلية للجرائم ضد الإنسانية والسلام وجرائم الحرب). مصر: مكتبة دار النهضة المصرية. ط:1.
14. عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي. (1414هـ). الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط:2.
15. عوادي, عبد العزيز وإسماعيل بن صالح. (1962). شرح القانون الجنائي التونسي ( القسم العام ). تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم.
16. عوض, هاني رفيق محمد. (2009). "الجريمة السياسية ضد الأفراد (دراسة فقهية مقارنة)". رسالة ماجستير, الجامعة الإسلامية – غزة.
17. قبها, مهدي فرحان. (2004-2005). "الجريمة السياسية في القوانين العقابية (دراسة مقارنة)". بحث استكمالا لمادة التشريعات الجنائية المقارنة. جامعة النجاح الوطنية – نابلس.




18. كامل, مصطفى. (1944). شرح في قانون العقوبات العراقي القسم العام في الجريمة والعقاب. بغداد. ط:1.

19. ماهر بك, على. (1924). القانون الدولي العام. مصر: مطبعة الاعتماد.

20. محاماة نت @mohamahnet. المحامين العرب أبحاث قانونية.

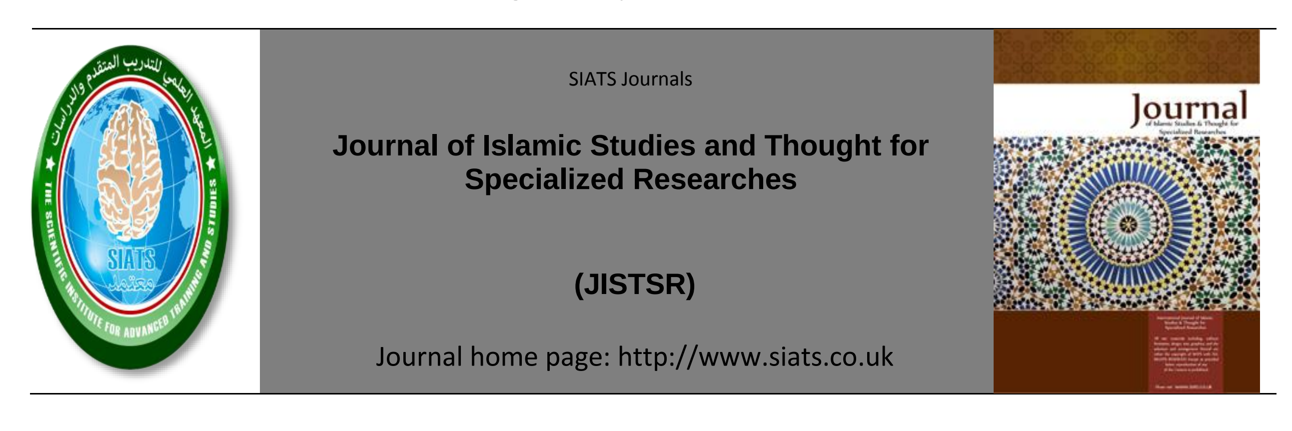
21. المرشدي, أمل.(2016). "مذاهب تعريف الجريمة السياسية https://www.mohamah.net/law /".

22. ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين الأنصاري. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط:3.

23. موسى, محمود سليمان. (2009). الجرائم الواقعة على أمن الدولة (دراسة مقارنة). الإسكندرية – مصر: دار المطبوعات الجامعية. ط:1.

24. يوسف, أمير فرج. (2009). جرائم أمن الدولة العليا في الداخل والخارج. الإسكندرية – مصر: دار المطبوعات الجامعية. ط:1.






مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# الوسائل التي تقوم مقام الكلام للمصابين بعاهة الخرس

# Methods replacing Speech for people with Dumbness Deformity

وليد أحمد هاشم فضائل

wfadail@yahoo.com

د/ محمد فاضل بن مصطفى

د/ محمد فتحي محمد عبد الجليل

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة

جامعة السلطان زين العابدين

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

## ABSTRACT

People with deformities have many rulings because these deformities may affect their lives. These may cause symptoms and inhibitions, which diminish their eligibilities for performance and make their body organs and members impotent. The problem of the research lies in the proposition that if the disabled organs is removed or insufficient, does it have an alternate that is able to perform what it could not. Should it be considered like the original member or not? Do all deformities have alternates? The importance of this research is manifested for this reason. The researcher focuses on the methods which substitutes the deformity of dumbness through which man wholly lost his ability to speech is no more considered. The researcher adopted the inductive and deductive methodology. The results he found that nothing can replace the deformed member except for the member of speech which be replaced writing and pointing

**Key words**: methods, deformity, dumbness, speech, pointing

## ملخص البحث

إن لذوي العاهات أحكاما كثيرة وقد تصيب الإنسان في حياته عوارض وموانع تؤثر على أهلية الإنسان بقسميها أهلية الأداء والوجوب, أو على أعضائه وجوارحه وحياته بالنقصان, وتكمن مشكلة البحث فيما إذا أصيب العضو بالعاهة بالزوال أو النقصان هل له بديل يقوم بما يقوم به عضو العاهة ويكون معتبرا كعضو العاهة الأصل أم لا, وهل كل العاهات لها بدائل أخرى وهنا تظهر أهمية البحث, وقد ركز الباحث في هذه الدراسة على الوسائل التي تقوم مقام عاهة الخرس التي أفقدت الإنسان الكلام بالكلية وأصبحت غير معتبرة, وقد اعتمد الباحث على المنهج الإستقرائي الإستنباطي, ومن أهم نتائج هذا المقال أنه لا يقوم مقام عضو العاهة شئ إلا عضو عاهة الخرس وهو الكلام فإنه يقوم مقامه الإشارة والكتابة.

**الكلمات المفتاحية:** الوسائل, العاهة, الخرس, الكلام, الإشارة.

**المقدمة**

من خلال قرائتنا لأحوال ذوي العاهات وما يعترض جوارح الإنسان سواء كانت عوارض أهلية أو سماوية أو مكتسبة, لا يقوم مقام عضو العاهة التي أصيبت بعد كمال أهلية الأداء فتؤثر فيها بإزالتها او نقصانها, أو تغير بعض الأحكام بالنسبة لمن عرضت له من غير تأثير على أهليته, لكن نجد أن هناك عاهة لو أصيب بها الإنسان قد يقوم مقامها شئ آخر, وهي عاهة الخرس فقد يقام مقام منفعة الكلام الإشارة والكتابة, وعليه فإن مشكلة هذه الدراسة تكمن في الآتي:

الفهم السائد أن العاهات ليس لها بدائل ولا يقوم مقام منفعتها لو أصيب الإنسان بزوالها أو نقصها وسائل أخرى.

ويهدف هذا المقال إلى: التعريف بالعاهة التي يصاب بها الإنسان ويوجد للقيام بمنفعتها وسائل أخرى, وإبراز هذه الوسائل البديلة للعاهة المفقودة.

**التمهيد**

قد يعترض جوارح الإنسان سواء كانت عوارض أهلية أو سماوية أو مكتسبة, فتؤدي هذه الموانع إلى زوالها أو نقص منفعتها, فإنه لا يقوم مقام عضو العاهة التي فقدت وسيلة أخرى بعد أن أصيبت بعد كمال أهلية الأداء فتؤثر فيها بإزالتها أو نقصانها, أو تغير بعض الأحكام بالنسبة لمن عرضت له من غير تأثير على أهليته, لكن نجد أن هناك عاهة لو أصيب بها الإنسان قد يقوم مقامها شئ آخر, وهي عاهة الخرس فقد يقام مقام منفعة الكلام, الإشارة والكتابة.

**التحديد المفاهيمي اللغوي**

الوسائل لغة: جمع وسيلة: وهي في الأَصل ما يُتَوَصَّل به إلى الشيء ويُتَقَرَّب به, فكل مايتوصل به إلي شيء ما، فهو وسيلة(1).



أما في الاصطلاح: فقد قال القرافي: (وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي: الطرق المفضية إليها(2).

الإشارة لغة: نقل الزهري عن الأصمعي في تهذيب اللغة قوله: "مأخوذ من أشار الرجل يشير إشارة إذا أومأ بيديه, وأشار يشير إذا ما وجه الرأي, ويقال فلان جيد المشورة"(3), وهي عند الإطلاق كما قال ابن منظور في لسان العرب حقيقة في الحسي، مجازاً في الذهن، كالإشارة بضمير الغائب ونحوه، فإن عُدي بـ" إلى " تكون بمعنى الإيماء باليد ونحوها، وإن عدي بـ "على" تكون بمعنى الرأي(4), وجاء في معجم الوسيط أنها "التلويح بشيء يفهم منه المراد"(5).

أما الإشارة اصطلاحاً: فقد قال البزدوي: "العملُ بما ثبت بنظمه لُغةً لكنه غيرَ مقصود ولا سِيقَ له النَّصُّ، وليس بظاهر من كل وجه، كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته"(6).

وعرّفه الجرجاني فقال: الإشارة: "هو الثابت بنفس الصيغة من غير أن يسبق له الكلام"(7).

الكتابة لغة: الضم والجمع، ومنه: "الكتيبة الجيش العظيم"، والكتب لجمع الحروف في الخط.

واصطلاحاً: لقد استخدم الفقهاء القدامى مجموعة من المصطلحات التي قصدوها وأرادوا بها "الكتابة"، وذلك من مثل الصك، والسند، والكتاب، والمِحْضَر، والسجل، وقد استغنوا بهذه المصطلحات عن الحديث عن أحكام الكتابة بشكل عام، حيث كانت عادتهم الحديث عن الفروع كل فرع على حدة، ومن هنا فإن غالب الأحكام المتعلقة بهذه المصطلحات هي نفسها الأحكام التي تتعلق بالكتابة عند هؤلاء الفقهاء، ومن هذا الذي قرره الفقهاء من أحكام هذه الفروع فإننا نستطيع تعريف الكتابة بأنها: كل خط توثق به الحقوق بطريقة مخصوصة للرجوع إليه عند الحاجة.

**المطلب الأول: الإشارة**

قد ورد استعمال الإشارة في الشريعة الإسلامية، وأن حكمها حكم الكلام في بعض المواضع، فالإشارة تعتبر حجة في حق الأخرس, لأن الشارع تعبد الناطقين بالعبارة، فإذا عجز الأخرس عن العبارة أقامت الشريعة الإسلامية إشارته مقام



عبارته(8), وكما قال تعالى في شأن زكريا عليه السلام: قال تعالى: "قَالَ رَبِّ اجعَل لِي آيَةً قَالَ ءايتُكَ ألّا تُكَلِّمَ الناسَ ثَلاثةَ أيَّام إلَّا رَمزا....." (9), قال القرطبي في تفسيره قوله تعالى "إلا رمزاً", "الرمز في اللغة الإيماء بالشفتين وقد يستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين واليدين"(10), وفي هذا يقول ابن كثير في تفسيره :أي إشارة بحيث لا تستطيع النطق مع أنك سوي صحيح(11), وقال تعالى في شأن سيدنا زكريا عليه السلام حال تبليغ قومه بعد أمر الله تعالى له بعد الكلام, قال تعالى: "فَخَرجَ عَلَى قَومِه مِنَ المِحرَاب فأَوحى إِليهِم أَن سبِّحوا بُكرَةً وعشياً...."(12), وقال الشوكاني في فتح القدير: معنى أوحى "أومأ" وبه قال الكلبي والقرطبي وقتاده وابن منبه(13), ومما ورد في الشريعة من إقامة الإشارة مقام الكلام قوله تعالى في شأن مريم عيلها السلام, قال تعالى: "فأَشَارَت إِليهِ قَالَوا كَيفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي المهدِ صَبيًّاً...."(14), قال البغوي في تفسيره: أشارت مريم إليه: أي إلى عيسى عليه السلام أن كلموه(15).

أما من السنة: فقد روى كعب بن مالك كما في صحيح البخاري: "أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينا كان له عليه في المسجد فارتفعت أصواهما فسمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فخرج إليهما حتى كشف سجف والسجف:الستر(16), حجرته فنادى: ياكعب: قال: لبيك يا رسول الله قال: "ضع من دينك هذا", وأومأ إليه أي الشطر قال لقد فعلت يا رسول الله قال: "قم فاقضه"(17).

وجه الدلالة: أنّ إشارة النبي صلى الله عليه وسلم كانت واضحة ومفهومة لكعب بن مالك في أن يسقط شطر دينه، وأن كعب بن مالك رضي الله عنه فعل ما أمره النبي صلى الله عليه وسلم دونما لفظ من النبي صلى الله عليه وسلم لتوضيح ما يريده فكان هذا دليل واضح على استخدام النبي صلى الله عليه وسلم للغة الإشارة وإنها يصار إليها إذا فهم القصد منها, وعن سهل قال كما في صحيح البخاري: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئا"(18), ووجه الدلالة: أنه صلى الله عليه وسلم بين بإشارته بالسبابة



والوسطى على شدة قرب كافل اليتيم منه صلى الله عليه وسلم في الجنة وهذه العلاقة تدل على أقوى رابطة بين اثنين، وتبين مدى شدة القرب والتلازم بينهما, و في صحيح البخاري عن جبلة بن سحيم قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الشهر هكذا وهكذا"وخنس الإبهام, خنس الإبهام: أي قبضها،(19), في الثالثة"(20), ووجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم بإشارة أصابعه ويديه الكريمتين عدد أيام الشهر، حيث نشر أصابعه مرتين وقال الشهر هكذا أي عشرون، وفي المرة الثالثة خنس الإبهام يعني تسعة وبذلك يكون الشهر تسعًا وعشرين يومًا فكانت إشارة واضحة للدلالة من النبي صلى الله عليه وسلم على عدد أيام الشهر، وعلى استخدم النبي صلى الله عليه وسلم لهذه اللغة ومعرفته واعتباره لها, وعن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بإصبعيه هكذا بالوسطى والتي تلي الإبهام "بعثت أنا والساعة كهاتين"(21), وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم أشار بإصبعيه وقوله بعثت أنا والساعة كهاتين، كانت الإشارة واضحة وجلية على قرب الساعة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم وربما كانت الإشارة أبلغ من القول.

ومما سبق من الأحاديث الأربعة السابقة يتبين لنا كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخدم لغة الإشارة في زمنه وكيف كانت لغة أبلغ في التواصل مع الآخرين من لغة الأصوات، وهذا مما لا يترك مجالاً للشك في مدى أهمية هذه اللغة وأنها لغة رسمية للإتصال والتواصل مع الآخرين في الكثير من المواطن وأنها يجب أن تكون مفهومة وواضحة ودالة خاصة إذا كانت لغة سائدة ولها منهج تعليم وبرامج كما في عصرنا, وقبل بيان حكم إشارة الأخرس "العاهة اللفظية" تجدر الإشارة إلى أن الإشارة منه على نوعين:

الأول: إشارة مفهمة: وهذه يعمل بها في جميع أحكام العاهات اللفظية من العقود والأقارير والدعاوي على الراجح من أقوال أهل العلم كما قال ابن القاسم في المدونة الكبرى(22).



الثاني: إشارة غير مفهومة: وهي التي لا يفهم المقصود بها أحد، فهذه الإشارة غير معتبرة، لعدم الوقوف على ما يريده فلا يعمل بها كما ذكر ذلك السرخسي(23), واختلف العلماء في إشارة الأخرس على قولين: القول الأول: أن الإشارة لا تقوم مقام النطق فيهما، لأن في الإشارة شبهة يدرأ بها الحد وبه قالت الحنفية وبعض الحنابلة(24).

القول الثاني: إشارة الأخرس كنطقه, وهو قول مالك والشافعي وبعض الحنابلة، ولا فرق في اعتبار إشارة الأخرس بين أن يكون قادرا على الكتابة، أو عاجزا عنها، ولا بين أن يكون الخرس أصالة أو طارئا(25), ولم يفرق المالكية بين إشارة الأخرس، وكتابته، فظاهره أنه لا يشترط لقبول إشارته العجز عن الكتابة (26).

**المطلب الثاني: الكتابة**

شرع الله سبحانه وتعالى الكتابة صيانة للحقوق حيث قال تعالى: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنوا إِذا تَدَاينتُم بِدَينٍ إِلى أَجلٍ مُسمَّىً فَاكتُبُوه..."(27), ووجه الدلالة من الآية الكريمة: أنَّ الله سبحانه وتعالى قد ندب في هذه الآية الكريمة المدين إلى كتابة ما يقوم باستدانته من غيره, وكان ذلك من أجل توثيق هذا الدين، وإثباته عند الحاجة إلى ذلك في وقت الخصومة والنزاع، ولما كان الله قد أمر بذلك . وإن على سبيل الندب . فإنه يدل على أهمية الكتابة ولزومها، ولو كانت الكتابة لا تصلح للاحتجاج بها لما كان للأمر بها فائدة, وجاء في السنة اعتبار الكتابة مقام اللفظ ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه في السنن الصغرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يؤدي وإما أن يقاد" فقام رجل من أهل اليمن يُقال له أبو شاه فقال: اكتب لي يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اكتبوا لأبي شاه"(28), ووجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أجاب أبا شاة وأمر بأن يكتبوا إليه ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم في أمر المقتول، فدل هذا على أن الكتابة حجة معتبرة، وإلا ماذا سيصنع أبو شاة فيما يكتب له إن لم تكن الكتابة كذلك, وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كما في البخاري: "ما حق امرئ مسلم يبيت ليلتين وله شيء يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عنده"(29), ووجه الدلالة:



أوصى النبي صلى الله عليه وسلم كل امرئ مسلم عنده ما يمكن أن يوصي به بكتابته، وما كان ذلك إلا من أجل أن يُعتمد على هذا الكتاب بعد وفاة الموصي، فيؤدى ما فيه، ولولم تكن الكتابة حجة كافية لما طلبها النبي صلى عليه وسلم حيث لا فائدة فيها, ولقد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً من القبائل والأمم، وكان يكتب ما يجري بينه وبينهم من الصلح والمعاهدات من مثل صلحه صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة يوم الحديبية وصلحه مع أهل أيلة وغيرهم، أمر بالكتابة في الصلح فيما بينه وبين المشركين كما ذكر البخاري في صحيحه(30), والمقصود بكتابة التصرفات هو إحكامها باستيفاء شروطها، والفقه هو الذي رسم هذه الشروط، وعن طريقه يعرف ما يصح من الوثائق وما يبطل, إذ ليس للتوثيق أركان وشروط خارجة عن الفقه، وما يكتب يسمى وثيقة.

والراجح: أن كتابة صاحب العاهة اللفظية تقوم مقام النطق المعدوم، لأنها الوسيلة مع إشارته لبيان مراده، ولو لم تعتبر كتابته أو إشارته لأدى ذلك إلى الحرج والضرر.وكتابة صاحب العاهة على ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: كتابة صريحة: وهي أن يكتب الأخرس كتابة مستبينة معنونة، فيؤاخذ بها لأن البيان بالكتابة بمنزلة البيان باللسان، ولأن المكتوب يدل على معنى مفهوم.

المرتبة الثانية: كتابة كناية: وهي أي يكتب على ما يتبين فيه الخط ولكن ليس على رسم كتب الرسالة المتعارف عليها فهذا هو لغو.

المرتبة الثالثة: كتابة لاغية لا حكم لها: وذلك بأن يكتب على ما لا يتبين فيه الخط كالهواء والماء، فهذه لا يثبت بها شيء من الأحكام له لأنها بمنزلة الكلام غير المسموع، أو الصوت الذي لا يتبين منه حروف وهذه المراتب كما بينها السرخسي(31).



## الخاتمة

بعد معرفة الوسائل التي تقوم مقام عاهة الخرس التي يصاب بها الإنسان بزوال الكلام أو نقصانه, فقد توصل الباحث في مقاله للنتائج التالية:

1. أنه لا يقوم مقام منفعة عضو العاهة إلا عضو عاهة الخرس وهو الكلام فإنه يقوم مقامه الإشارة والكتابة.

2. تبين أن النبي صلى الله عليه وسلم استخدم لغة الإشارة في زمنه وكيف كانت لغة أبلغ في التواصل مع الآخرين من لغة الأصوات، وهذا مما لا يترك مجالاً للشك في مدى أهمية هذه اللغة وأنها لغة رسمية للإتصال والتواصل مع الآخرين في الكثير من المواطن وأنها يجب أن تكون مفهومة وواضحة ودالة خاصة إذا كانت لغة سائدة ولها منهج تعليم وبرامج كما في عصرنا.

3. أن كتابة صاحب العاهة اللفظية تقوم مقام النطق المعدوم، لأنها الوسيلة مع إشارته لبيان مراده، ولولم تعتبر كتابته أو إشارته لأدى ذلك إلى الحرج والضرر, وقد شرع الله الكتابة واعتبرها النبي صلى الله عليه وسلم لما في ذلك من صيانة للحقوق.

## الهوامش

—

(1) انظر ابن منظور, جمال الدين محمد بن مكرم بن على منظور. (1994). لسان العرب. بيروت: دار الفكر. ج: 11, ص: 724.

(2) انظر القرافي, شهاب الدين بن أحمد القرافي. (1973). شرح تنقيح الفصول. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة. ص:449.

(3) انظر الأزهري, أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري. (2001). تهذيب اللغة. تحقيق: عبد العظيم محمود ومراجعة محمد علي النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة. ج:1 , ص:404-405.

(4) انظر ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن على منظور. (1415). لسان العرب. بيروت: دار الفكر. باب شور. ج:1 , ص: 434.

(5) انظر مجمع اللغة العربية بمصر. (١٤٢٥). المعجم الوسيط مع اللغة العربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ص: 499.

(6) انظر السغناقي, حسين بن علي بن حجاج السغناقي حسام الدين فخر الدين سيد محمد قانت. (2001). الكافي شرح البزدوي. بيروت: مكتبة الرشد. ج:1, ص: 259.



(7) انظر الجرجاني, علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. (1983). التعريفات. المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية: بيروت. باب الألف. ج:1, ص:43.

(8) انظر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. (1983). الكويت: الموسوعة الفقهية الكويتية. ذات السلاسل. ج: 19, ص:94.

(9) سورة آل عمران من الآية41.

(10) انظر القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. (1372). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني. القاهرة: دار الشعب. ج:4, ص:81.

(11) انظر ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. (1401). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر. ج:1, ص:4.

(12) سورة مريم من الآية 11.

(13) انظر الشوكاني, محمد بن علي الشوكاني . (1994). فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.بيروت: دارالفكر. ج:3, ص: 463.

(14) سورة مريم من الآية 29.

(15) انظر البغوي, أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. (1997). معالم التنزيل في تفسير القرآن. المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش. بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع. ج:3, ص: 162.

(16) انظر إبن الأثير, مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير. (١٣٩٩). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية. ج:2, ص: 865.

(17) انظر البخاري, أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. (١٤٠٧). صحيح البخاري. بيروت: دار ابن كثير. كتاب الصلاة. أبواب المساجد. باب التقاضي والملازمة في المسجد. ج:3, ص:445.

(18) انظر البخاري, صحيح البخاري, مرجع سابق, ج:3, ص499).

(19) انظر الزبيدي, محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض. (1415). تاج العروس من جواهر القاموس. المحقق: مجموعة من المحققين. بيروت: دار الهداية. مادة خنس. ج :1, ص:3920.

(20) انظر البخاري, صحيح البخاري, مرجع سابق, كتاب الصوم, باب قول النبي إذا رأيتم الهلال فصوموا. ج:4, ص:180.

(21) انظر البخاري, صحيح البخاري, مرجع سابق, كتاب التفسير, سورة النازعات. ج: 5, ص:652.

(22) انظر ابن القاسم, عبد الرحمن بن القاسم العتقي. (1994). المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم. القاهرة: دار الكتب العلمية.ج 3 , ص:24).

(23) انظر السرخسي, أبوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي. (1993). المبسوط. مصر: مطبعة السعادة. ج: 6 , ص:144.

(24) انظر ابن عابدين, محمد أمين بن عمر عابدين. (2000). حاشية ابن عابدين. مصر: دار عالم الكتب. ج: 2, ص:425.

(25) انظر البكري, عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي. (1997). إعانة الطالبين. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. ج: 4 , ص:11.

(26) انظر الدسوقي, محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. (1996). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ج:2 , ص:412.

(27) سورة البقرة من الآية 282.

(28) انظر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخرساني. (1989). السنن الصغرى. مصر: دار الكتب العلمية.كتاب الجراح. باب الخيار في القصاص. رقم: 1381.

(29) انظر البخاري، صحيح البخاري, مرجع سابق, كتاب الوصايا, باب الوصايا. رقم: 2587.

(30) انظر البخاري، صحيح البخاري, مرجع سابق, كتاب الصلح, باب الصلح مع المشركين. رقم:2553.

(31) انظر السرخسي, أبوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي. (1324). المبسوط. مصر: مطبعة السعادة. ج: 6 , ص:143.

## المصادروالمراجع

القرآن الكريم



1. البكري, عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي. (1997). إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين . بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع.

2. الجرجاني, علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. (1983). التعريفات. المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية.

3. إبن الأثير, مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير. ( ١٣٩٩). النهاية في غريب الحديث والأثر.تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية.

4. ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. ( ١٤٠١). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر.

5. ابن منظور, أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على منظور الإفريقي. ( ١٤١٥). لسان العرب. بيروت: دار الفكر.

6. الأزهري, أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري. (2000). تهذيب اللغة. تحقيق: عبد العظيم محمود ومراجعة محمد علي النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

7. البخاري, أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. ( 1975). صحيح البخاري. بيروت: دار ابن كثير. ط:3.

8. البغوي, أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. ( 1997).معالم التنزيل في تفسير القرآن. المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش . بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع.

9. الحطاب, أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب. ( 1995). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر. ط:2.



10. الدسوقي, محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. ( 1996). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية.

11. الزبيدي, محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض الملقّب بمرتضى. (1996). تاج العروس من جواهر القاموس . المحقق: مجموعة من المحققين. بيروت: دار الهداية.

12. السرخسي, أبوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي. المبسوط. (2001). مصر: مطبعة السعادة.

13. السغناقي, حسين بن علي بن حجاج السغناقي حسام الدين فخر الدين سيد محمد قانت. (2001). الكافي شرح البزدوي. بيروت: مكتبة الرشد.

14. الشوكاني, محمد بن علي الشوكاني. (1994). فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. بيروت: دار الفكر. ط:2.

15. القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. (1985). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني. القاهرة: دار الشعب.

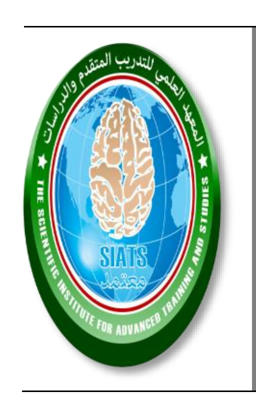
16. القرافي, شهاب الدين بن أحمد القرافي. (1973). شرح تنقيح الفصول. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

17. مالك بن أنس, مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (1994). المدونة. بيروت: دار الكتب العلمية.

18. مجمع اللغة العربية بمصر. (2004). المعجم الوسيط مع اللغة العربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ط:4.

19. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. ( 1983). الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: ذات السلاسل. ط2.





SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches**

**(JISTSR)**

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# تنوع السياق القرآني في سورة الكهف

## (دراسة تطبيقية)

# The Diversity of the Quranic Context in Surat Al Kahf (An Application study)

وليد أحمد عبد الحبيب بن زياد
Alziadee6@gmail.com
د. محمد التراحيم محمد رزالي
د. محمد فتحي محمد عبد الجليل
كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA)

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

## ABSTRACT

The semanticity of context is one of the most important signs of understanding of the Quranic text, and it is the result of studying the text, which is continuous and harmonious it expresses its meaning in relation of the former and the latter. Its goal is to take care of Allah Almighty's Book in an exceptional manner to highlight the great efforts of commentators to extract wisdoms from the verses of Holy Book, and deduce the rulings from them. Thus, this article tackles and clarifies the understanding of a problem and an issue in the Qur'an's issues which the Qur'anic sciences' heritage manifested in the diversity of Qur'anic context in the Surat Al- Kahf (Cave) where we discussed the definition of diversity in Qur'anic context linguistically and terminologically. Then, the article talked about the context's types, the methods and forms of diversity in the Qur'an through the study and application of diversity in the verses of the Surat Al- Kahf. In this article, the researcher found five positions for the contextual diversity in the Surat Al- Kahf in different names as we shall explain in this article. So, I liked to contribute to enrich the scientific library with the Qur'an and its sciences through the offering the article. In addition, I found the desire to present this topic as a participation to gain the honor to serve the Holy Qur'an. I seek Allah's aid and guidance for surly He is bounteous and generous.

**Key words**: diversity, context , Surat Al- Kahf



**الملخص**

إن دلالة السياق هي واحدة من أهم دلالات فهم النص القرآني، وهو عبارة عن نتيجة دراسة النص الذي هو متتابع منسجم فيتعبيره عن معناه باعتبار السابق واللاحق، الهدف منها الإعتناء بكتاب الله عز وجل أيما عناية، فكم استخرج المفسرون من حكم من آيات الكتاب العزيز، واستنبطوا فيه من أحكام، وهذا المقال يتناول ويبين الفهم من مشكلة و قضية من القضايا القرآنية التي يقوم عليها تراث علوم القرآن الكريم، والذي تتمثل في ظاهرة قديمة حديثة وهي (التنوع في السياق القرآني في سورة الكهف) حيث تناولنا في المقال التعريف بالتنوع في السياق القرآني لغة واطلاحا، ثم تحدثنا عن أنواعه، ثم عن أساليب وأشكال التنوع في القرآن الكريم من خلال دراسة وتطبيق التنوع في آيات سورة الكهف، فكانت من نتائج هذه المقالة أن الباحث وجد الكاتب خمسة مواضع للتنوع السياقي في سورة الكهف وهو بمسميات مختلفة كما سنبينه في هذه المقالة، لذا أحببت الإسهام بإثراء المكتبة العلمية في القرآن وعلومه من خلال تقديم المقالة، فوجدت بذلك الرغبة للمشاركة بهذا الموضوع لنيل الشرف في خدمة القرآن الكريم، فأسأل الله الإعانة والهداية والتوفيق، إنه جواد كريم.

مفاتيح الكلمات: التنوع و السياق، وسورة الكهف.



## المبحث الأول: مفهوم التنوع في السياق

مفهوم التنوع في السياق القرآني مفهوم مركب من لفظتي تنوع و سياق، تقتضي المنهجية العلمية في تعريف المصطلحات المركبة البدء بتعريف مفرداتها المكونة لها، لذلك سيتم الوقوف على معاني مفردات هذا التعريف وهي (التنوع ) و (السياق) ثم الوقوف على اعتباره مصطلحاً مركباً.

### المطلب الأول: تعريف التنوع في السياق القرآني

تعريف التنوع في السياق القرآني من حيث اللغة والاصطلاح:

أولا: التنوع لغة: النَّوْعُ: كل ضرب من الشيء، وكل صنف، قال الجوهري: هو أي النوع أخص من الجنس، والجمع: أنواع، قّل أو كثر.

والنوع: التمايل، يقال: ناعَ الغُصْنُ نَوْعاً، وذلكَ إذا حَرَّكَتْهُ الرياح فتحرك وتمايل، قاله ابن دريد، والنوع كقولك: ما أدري على أي نوع هو، أي: وجه، ونَوَّعَتْهُ، أي: الغُصْنَ، الرياح تَنْوِيعاً: ضَرَبَتْهُ وحَرَّكَتْهُ فتَنَوَّعَ، أي: تمايَلَ وتحرك، وتنوع الشيء: صار أنواعاً وهو مُطَاوِعُ نَوَّعْتُهُ، وتَنَوَّعَ الغُصْنُ: تحرك، وهو مُطاوِعُ نَوَّعَتْهُ الرِّياحُ (1).

و(تنوع) الشيء تحرك وتمايل، يقال تنوع الغصن وتنوع الناعس على الرحل وتنوع الصبي في الأرجوحة والأشياء تصنفت وصارت أنواعا ( المنواع ) المنوال والطريقة والأسلوب (2).

وخلاصة ما سبق أن المقصود بالتنوع في هذا المبحث هو الطرق والأساليب والأوجه والأنواع.

**السياق لغة**

السياق لغة: ككتاب: المهر، والاسم: السوق و أصل السياق: سِواق، قلبت الواو ياء لكسرة السين، والسياق والسواق: مصدران من ساق، وهذا ما جعل ابن فارس يفسر السياق بالحدو، فقال: السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدوا الشيء، يقال: ساقه يسوقه سوقاً، والسيقة: ما استيق من الدواب... والسوق مشتّقّة من هذا، لما يساق إليها من كلِّ شيء، والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنّما سميت بذلك لأن الماشي يْنساق عليها.

**المطلب الثاني: وقد أطلق العرب هذه الكلمة على معانٍ عديدة أهمها:**

ـ جودة سرد الحديث يسمى سياقاً، والحث على السير من خلف، يقال: تساوقت الإبل: تتابعت، وسياق الكلام: أسلوبه ومجراه.

– "السياق: المهر... قيل للمهر سوق لأن العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهراً؛ لأَنها كانت الغالب على أموالهم [3].

– ويقال: فلان في السياق: أي في النَّزع، ويبدو أن تسمية الموت (سياق) ناشئ من حال مفارقة الروح للجسد وقت الموت [4]، وهذا ما صرح به المناوي بقوله: " السياق، سوق الروح من أرجاء البدن إلى الخروج منه"[5].

**السياق القرآني اصطلاحاً**: بعد قراءة واسعة في الكتب والمؤلفات والرسائل التي اعتنت بتناول هذا الموضوع تبين للباحث أنه: لا يوجد تعريف اصطلاحي واضح للسياق القرآني، لكنه يكاد أن يكون من أكثر الألفاظ استعمالاً عند المفسرين على اختلاف مدارسهم، ومن الغريب أن تخلو هذه التفاسير وعلوم القرآن من تعريف واضح له، ولعل من أهم الأسباب التي توصل إليها الباحث في ذلك ما يلي:



الأول . منهم من حصر السياق بالجانب المقالي، ضمن حدود السباق واللحاق، ( السباق: هو ما يسبق الآية)، (اللحاق:هو ما يتلوا الآية، أي: ما يأتي بعدها) (6).

الثاني . ومنهم من جعل السياق شاملاً عما سبق للحال أو المقام، وللمزيد من التفصيل والترجيح ومناقشة الأقوال في هذا الموضوع (7).

وبعد الاطلاع وجد الباحث أن هناك جهود متفرقة وقف عليها وتوصل من خلالها إلى استعمالات السياق في المعاني التالية:

الأول: الأغراض والمقاصد التي بني عليها النص.

الثاني: النظم والأسلوب القرآني المؤتلف من مجموع الكلام والتعبير فيه.

الثالث: الأسباب والأحوال التي نزلت فيها الآية، والمخاطبون بها.

الرابع: القوانين النحوية التي عبر بها عن معنى النص، وهذا ما اختاره الجرجاني، فقد ورد في كتابه دلائل الإعجاز: (فصل في أهمية السياق للمعنى ... ليس النظم شيئاً إلاّ توخي معاني النحو وأحكامِه ووجوهِه وفروقه فيما بين معاني الكلم) (8).

وهذا غير المعنى السابق، إذ لا يقتصر على أسلوب نحوي، بل يتجاوز ذلك ليشمل أحكام التركيب النحوي الذي سُبك فيه النص كاملا، فتدخل فيها الأساليب وبقية المسائل النحوية.



**المطلب الثالث: وتنوع السياق القرآني اصطلاحاً:**

هو اختلاف الطرق والأساليب والأوجه مع اختلاف الأغراض التي سيقت لها الآيات في قوالب متعددة، وصياغات متنوعة، لبيان المعنى وتقريره في كتاب الله عز وجل مراعاة لما قبلها وما بعدها من القرائن اللفظية والحالية.

**أنواع التنوع في السياق القرآني:** عرفنا من خلال مقدمة المقالة أن السياق القرآني يختلف عن أي سياق آخر، وسيتم التوضيح أنه مكون من أربعة دوائر بعضها داخل في بعض ومبني عليه، وهذا من أعظم ما يتميز به القرآن العظيم، بل هو من مظاهر إعجازه وبلاغته، وذلك أنه ينقسم إلى أربعة أنواع (9).

**النوع الأول سياق القرآن:** ويقصد به مراد الله تعالى من كتابه العظيم، وهو معرفة الخلق ربهم، وعبادتهم إياه، ويخدم هذا الهدف ما سمي في كتب الأصول بمقاصد الدين والضروريات، يقول الشاطبي ـ رحمه الله: "فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل "(10).

**النوع الثاني: سياق السورة:** والسورة كلها وحدة متكاملة متناسقة الإيقاعات و الظلال (11).

**النوع الثالث: سياق النص أو المقطع أو الآيات،** وهو جزء من السورة له سياقه الخاص، يتناسب مع سياق السورة الكريمة.

**النوع الرابع: سياق الآية:** هو الجو العام الذي وضعت فيه الآية، وسباقها ما يسبقها، ولحاقها ما يتلوها (12)، وعلى سبيل المثال﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ ﴾(13)، قال ابن كثير ـ رحمه الله في تفسيره: "وسياق الآية يقتضي أن حواء خلقت قبل دخول آدم الجنة"(14).



## المبحث الثاني: التنوع في السياق القرآني

بعد الحديث عن الأنواع العامة لسياق القرآن الكريم ،التي هي محور البحث ومحتوى الدراسة والتطبيق، حيث سيقف الباحث على توضيح أساليب وأشكال تنوع السياق بالإضافة إلى الأمثلة:

### المطلب الأول: معنى تنوع السياق القرآني:

"هو نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر، تطرية واستدراراً للسامع وتجديداً لنشاطه، وصيانة لخاطره من الملل والسئامة، ولحكم وأسرار سيتناولها الباحث لاحقاً، فالتنوع إذاً: هو انتقال في السياق من التكلم أو الخطاب أو الغيبة أو الإفراد أو التثنية أو الجمع إلى العكس منها بعد التعبير بالأول، وبشرط أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل هذا هو المشهور"( قاله الإمام السيوطي رحمه الله تعالى (15)، حيث أن الانتقال أو الالتفات من أجل علوم البلاغة وهو أمير جنودها، والواسطة في قلائدها وعقودها، وهو من علم المعاني، فإنه في الكلام، وينتقل من صيغة إلى صيغة، وقد لقب بعلم الشجاعة العربية، والسبب في تلقيبه بذلك، هو أن الشجاعة هي الإقدام، والرجل إذا كان شجاعا فإنه يرد الموارد الصعبة، ويقتحم الورط العظيمة حيث لايردها غيره، ولا يقتحمها سواه(16).

والتنوع له مسميات مختلفة، منهم من يسميه الإلتفات، ومنهم من يسميه خلاف الظاهر، ومنهم من يسميه التلوين الخطابي.

### المطلب الثاني: صور وأشكال تنوع السياق القرآني في سورة الكهف

وهي ( مكية) وعدد آياتها (110 ) آية .

**أسمها:** هو الاسم الذي اشتهرت به وكتبت في المصاحف وكتب التفسير وعلوم القرآن وكتب الحديث كما في حديث أبي سعيد الخدري قال: من قرأ سورة الكهف ليلة الجمعة أضاء له من النور فيما بينه وبين البيت العتيق (17)، وفي حديث أبي الدرداء أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: " من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال" (18).



**وجه التسمية:**

بسبب أن الله عز وجل ذكر فيها قصة أصحاب الكهف؛ وكذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم سماها سورة الكهف كما ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى:﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[19]، أنها نزلت لما سأله – أي الإسراء وهي مكية بالاتفاق، فإن المشركين لما سألوه عن ذي القرنين وعن أهل الكهف قبل ذلك بمكة، وأن اليهود أمروهم أن يسألوه عن ذلك، فأنزل الله الجواب [20].

## المبحث الثالث: التنوع في سورة الكهف:

وبعد أن بينّا ووضحّنا التعاريف بالسياق لغة واصطلاحاً وذكرنا أنواعه، الان سيتم دراسة وتطبيق التنوع السياقي من خلال آيات سورة الكهف وسيكون كتالي:

**المطلب الأول: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

**قال تعالى**﴿ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً ﴾(21).

**الدراسة والتطبيق على النص:** حكمة التنوع هنا ""إظهار في مقام الإضمار؛ لأن (التنوع في السياق هنا)، أن يقال: إذ أووا، فعدل عن ذلك لما يدل عليه لفظ الفتية من كونهم أترابا متقاربي السن. وذكرهم بهذا الوصف للإيماء إلى ما فيه من اكتمال خلق الرجولية المعبر عنه بالفتوة الجامع لمعنى سداد الرأي، وثبات الجأش، والدفاع عن الحق، ولذلك عدل عن الإضمار فلم يقل: أذ أووا إلى الكهف، ودلت الفاء في جملة فقالوا على أنهم لما أووا إلى الكهف بادروا بالابتهال إلى الله[22].

**المطلب الثاني: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

قال تعالى: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً ﴾(23).



**الدراسة والتطبيق على النص:** أي الأعمال الصالحات البقيات، أي التي لا زوال لها، أي لا زوال لخيرها، وهو ثوابها الخالد، فهي خير من زينة الحياة الدنيا التي هي غير باقية.

وكان التنوع في السياق القرآني " في ترتيب الوصفين أن يقدم﴿ الصالحات ﴾على﴿ الباقيات ﴾؛ لأنهما وإن كانا وصفين لموصوف محذوف إلا أن أعرفهما في وصفيه ذلك المحذوف هو الصالحات. لأنه قد شاع أن يقال: الأعمال الصالحات ولا يقال الأعمال الباقيات، ولأن بقاءها مترتب على صلاحها، فلا جرم أن الصالحات وصف قام مقام الموصوف وأغنى عنه كثيرا في الكلام حتى صار لفظ﴿ الصالحات ﴾بمنزلة الاسم الدال على عمل خير، وذلك كثير في القرآن قال تعالى:﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[24]. [25].

**المطلب الثالث: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

**قال تعالى:** ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (79) وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (81) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ﴾ [26].

**الدراسة والتطبيق على النص:** جاء القران الكريم بفعل ( أراد ) وأسنده إلى ضميره خاصة بقوله فَأَرَدْتُ وأسنده في الثانية إلى ضمير الجماعة والمعظم نفسه : فأردنا . وأراد ربك "

قال الزمخشري رحمه الله مبينا التنوع في أسلوب الخطاب في هذه الآيات من خلال إسناد الضمائر إلى فعل ( أراد ) " ولقد تأملت من فصاحة هذه الآي والمخالفة بينها في الأسلوب عجبا، ألا تراه في الأولى أسند الفعل إلى ضميره خاصة بقوله فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وأسنده في الثانية إلى ضمير الجماعة والمعظم نفسه في قوله﴿ فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما﴾و﴿فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما ﴾ولعل إسناد الأول إلى نفسه خاصة من باب الأدب مع اللّه تعالى، لأن المراد ثم عيب، فتأدب ثم نسب الإعابة إلى نفسه. وإما إسناد الثاني إلى الضمير المذكور، فالظاهر أنه من باب قول خواص الملك: أمرنا بكذا، أو دبرنا



كذا، وإنما يعنون أمر الملك ودبر، ويدل على ذلك قوله في الثالثة﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُ ﴾ما فانظر كيف تغايرت هذه الأساليب ولم تأت على نمط واحد مكرر يمجها السمع وينبو عنها، ثم انطوت هذه المخالفة على رعاية الأسرار المذكورة، فسبحان اللطيف الخبير (27).

وذُكر في حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي رحمه الله تعالى: "" لعل إسناد الإرادة الخ ( هذا مما اقتدى فيه بالإمام في بيان نكتة تغاير الأسلوب فأسنده أوّلاً لنفسه لأنّ خرق السفينة وتعييبها بفعله، وثانياً إلى الله تعالى والى نفسه لأنّ ضمير أردنا لهما لأنّ إهلاك الغلام فعله وتبديل غيره موقوف عليه وهو بمحض فعل الله وقدرته، فلما تضمن الفعلين أتى بضمير مشترك بينهما وهو ظاهر إلا أنه اعترض عليه بأن اجتماع المخلوق مع اللّه في ضمير واحد لا سيما ضمير المتكلم فيه ترك أدب منهي عنه شرعاً، ولذا قال صلى الله عليه وسلم لخطيب قال في خطبته بعد ذكر الله ورسوله( ومن يعصهما فقد غوى بئس خطيب القوم أنت)، كما هو مقرر في كتب الحديث فالوجه أنه تفنن في التعبير والمراد هو فأفرد أوّلاً لأنّ مرتبة الإفراد مقدمة على غيرها، ثم أتى بضمير العظمة إشارة إلى علو مرتبته في معرفة الحكم إذ لا يقدم على ذلك القتل إلا من هو كذلك بخلاف التعييب، والأحسن ما في الانتصاف من أنه من باب قول خواص الملك أمرنا بكذا يعنون أمر الملك العظيم، وأسند الإبدال إلى الله إشارة إلى استقلاله بالفعل وأنّ الحاصل للعبد مجرّد مقارنة إرادة الفعل دون تأثير فيه كما هو المذهب الحق (28).

**المطلب الرابع: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

**قال تعالى:**﴿ فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (97) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاء وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاء وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾(29).

**الدراسة والتطبيق على النص:** من خلال دراستنا لهذه الآية سنبين التنوع في سياق أربعة أفعال وهي: ( تستطع وتسطع ) و ( استطاع . واسطاع) لتجنب إعادة لفظ بعينه .ف(تسطع) و(تستطع) مضارع (اسطاع) و(استطاع)"حذف تاء الاستفعال تخفيفا لقربها من مخرج الطاء، والمخالفة بينه وبين قوله﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ



تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾للتفنن تجنبا لإعادة لفظ بعينه مع وجود مرادفه، وابتدئ بأشهرهما استعمالا وجيء بالثانية بالفعل المخفف لأن التخفيف أولى به لأنه إذا كرر﴿ تَسْتَطِع ﴾ يحصل من تكريره ثقل، وأكد الموصول الأول الواقع في قوله: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ تأكيدا للتعريض باللوم على عدم الصبر (30).

.وضمير(اسْتَطَاعُوا ﴾ليأجوج ومأجوج، والظهور: العلو كسر الردم، وعدم استطاعتهم ذلك لارتفاعه وصلابته، و﴿ اسْطَعُوا ﴾تخفيف﴿ اسْتَطَاعُوا ﴾، والجمع بينهما تفنن في فصاحة الكلام كراهية إعادة الكلمة، وابتدئ بالأخف منهما لأنه وليه الهمز وهو حرف ثقيل لكونه من الحلق، بخلاف الثاني إذ وليه اللام وهو خفيف.

ومقتضى الظاهر أن يبتدأ بفعل﴿ اسْطَعُوا ﴾ويثنى بفعل ﴿ اسْتَطَاعُوا ﴾، لأنه يثقل بالتكرير، كما وقع في قوله آنفاً( سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾(31)، ثم قوله:﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾، ومن خصائص مخالفة مقتضى الظاهر هنا إيثار فعل ذي زيادة في المبنى بموقع فيه زيادة المعنى؛ لأن استطاعة نقب السد أقوى من استطاعة تسلقه، فهذا من مواضع دلالة زيادة المبنى على زيادة في المعنى (32).

**المطلب الخامس: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

قال تعالى: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ (33).

**الدراسة والتطبيق على النص:**

**قال تعالى**:﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ﴾يعني أنهم جحدوا دلائل توحيده وقدرته، وكفروا بالبعث والثواب والعقاب، وذلك لأنهم كفروا بالنبي صلّى اللّه عليه وسلّم وبالقرآن فصاروا كافرين بهذه الأشياء فَحَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ أي بطلت فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَزْنا، قيل لا تقيم لهم ميزانا؛ لأن الميزان إنما توضع لأهل الحسنات والسيئات من الموحدين ليتميزوا مقدار الطاعات ومقدار السيئات (34).



التنوع السياقي في قوله تعالى﴿ فَلا نُقِيمُ لَهُمْ ﴾بصيغة التكلم وذالك بعد ذكره سبحانه على سبيل الغيبة في قوله تعالى﴿ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ﴾، والحكمة في هذا التحول إلى نون العظمة زيادة تحقيرهم أي (أنا نزدري بهم وليس لهم عندنا وزن ومقدار )[35]فمدار الوزن والمقدار الأعمال الصالحة وقد حبطت بالمرة [36]، وقد حول الأسلوب ليجذب الانتباه إلى هذا الغرض البلاغي فيتعظ العباد ويجهدوا أنفسهم لكسب العمل الصالح.

**المطلب السادس: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

**قال تعالى:**﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾(37).

**الدراسة والتطبيق على النص:** فكلمة ﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا﴾ من قبل نفسه؛ فيستشكل الالتفات (التنوع) فيها عن الغيبة إلى التكلم في ﴿ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ بل هو جار على سنة القرآن فيه، وهو أبلغ في تصوير تسخير الله تعالى للملائكة في كتابة الأعمال من التعبير بضمير الغيبة (إن رسله يكتبون﴾ إلخ؛ لأن في ضمير الجمع من تصوير العظمة في هذا التدبير العظيم، والنظام الدقيق، ما يشعر به كل من له ذوق في هذه اللغة سيدة اللغات ، التي اعترف علماء اللغات من الإفرنج بأنها تفوق جميع لغاتهم، في التعبير عن صفات الله تعالى وكماله وعظمته، ومثل هذا الالتفات فيها قوله تعالى في آخر سورة الكهف:﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾. وقرأ نافعويعقوب (يمكرون) بالمثناة التحتية، وفائدته الإعلام بأن ذلك شامل للغائبين كالحاضرين [38].

**المطلب السابع: النص القرآني الذي وجد فيه التنوع:**

قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾[39].



**الدراسة والتطبيق على النص**: في قوله﴿ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾إعلام بالبشرية والمماثلة في ذلك لا أدّعي إني ملك﴿ يُوحَى إِلَيَّ ﴾، أي عليّ إنما هو مستند إلى وحي ربي، ونبه على الوحدانية لأنهم كانوا كفاراً بعبادة الأصنام، ثم حض على ما فيه النجاة وثم بمعنى يطمع﴿ رَبِّهِ ﴾، على تقدير محذوف أي حسن لقاء ربه، وقيل﴿ يَرْجُو ﴾، أي يخاف سوء﴿ لِقَاء رَبِّهِ ﴾، أي لقاء جزاء ربه، وحمل الرجاء على بابه أجود لبسط النفس إلى إحسان الله تعالى، ونهى عن الإشراك بعبادة الله تعالى. وقال ابن جبير: لا يرائي في عمله فلا يبتغي إلاّ وجه ربه خالصاً لا يخلط ... وقرأ الجمهور﴿ وَلا يُشْرِكْ ﴾، بياء الغائب كالأمر في قوله﴿ فَلْيَعْمَلْ ﴾، وقرأ أبو عمرو في رواية الجعفي عنه: ولا تشرك بالتاء خطاباً للسامع والتفاتاً (تنوعاً) من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب، وهو المأمور بالعمل الصالح ثم عاد إلى الالتفات من الخطاب إلى الغيبة في قوله بربه، ولم يأت التركيب بربك إيذاناً بأن الضميرين لمدلول واحد وهو من في قوله﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُو ﴾(40).

وقال السمين الحلبي رحمه الله في تفسيره: ورُوي عن أبي عمروٍ﴿ وَلا يُشْرِكْ ﴾، بالتاءِ مِنْ فوقُ خطاباً على الالتفات من الغَيْبة إلى الخطاب ثم التُفِتَ في قولِه﴿ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ﴾، إلى الأول، ولو جيْءَ على الالتفات الثاني: لقيل: ربك، والباءُ سببية، أي : بسبب . وقيل : بمعنى في (41).

**النتائج**

من خلال الدراسة والتطبيق للتنوع السياقي في سورة الكهف تم استنتاج الآتي:

أولاً: من صور التنوع في سورة الكهف تنوع اسناد الضمير في الأفعال ( أراد و أردت وأراد ربك وأردنا ) وهذه في صورة واحدة من خلال السورة كاملة.

ثانياً: أتى التنوع في سياق الأفعال في أربعة فقط، وهي (تستطع وستسطع ) و (استطاع واسطاع) بإثبات التاء وحذفها، والسر في ذلك أن زيادة المبنى زيادة للمعنى.



ثالثاً: من أشكال التنوع في سورة الكهف، الخطاب من المتكلم في ( نقيم ) الى الغيبة ( آيات ربهم ولقائه ) وسر التفنن والتنوع زيادة لتحقير الكفار أو جذب الانتباه للعمل الصالح.

رابعاً: تنوع السياق القرآني من الحاضر (قل من كان ) إلى المتكلم المعظم نفسه ( جئنا ) وهذه في صورة وشكل واحد في سورة الكهف.

خامساً: تنوع الخطاب من الغيبة في قوله ( لقاء ربه ) إلى المخاطب في قرآءة (ولا تشرك ) بالتاء بدلا عن الياء، والسر في ذلك للتحذير من الشرك وأهله.

أخيراً وجد الباحث أن علماء التفسير اختلفوا في أسماء التنوع في السياق القرآني، منهم من يسميه مقتضى الظاهر كما في التحرير والتنوير، و منهم من سماه الالتفات، كما صاحب الكشاف، ومنهم من سماه التلوين الخطابي.

## الهوامش

(1) الزَّبيدي، لمحمّد بن محمّد الحسيني، الملقّب بمرتضى. (1994م). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية ،ج: 2 ،ص: 287.

(2) الزيات وآخرون. (د،ت). المعجم الوسيط، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق : مجمع اللغة العربية، ج:2 ، ص: 963.

(3) الزيات وآخرون. (د،ت). المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج:2 ، ص963.

(4) الزَّبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ج: 2، ص: 287.

(5) المناوي، التعاريف لمحمد عبد الرؤوف. (1410). التوقيف على مهمات تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر . بيروت دمشق، ط1،ج: 1، ص:420.

(6) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد عبد الحليم رحمه الله. (1423هـ). شرح مقدمة التفسير، بشرح الشيخ محمد بن عمر بن سالم بازمول، هذا الشرح مفرغ من أشرطة، وضبط الآيات والأحاديث وخرجها: بعض طلبة العلم،ج: 1، ص:74.

(7) الشهراني، سعيد محمد. (د،ت). السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، وهي رسالة دكتوراه قيمة مقدمة لجامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية ص: 22.



(8) الجرجاني، أبو بكر عبد القادربن عبد الرحمن بن محمد النحوي. ( 2004م). دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة،ط5، ج:1 ،152.

(9) أبوصفية، عبد الوهاب الحارثي. ( 1989م).دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ص88.

(10) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. (1997 م). الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط1، ج: 1، ص: 31.

(11) سيد، قطب إبراهيم. رحمه الله. (د.ت). في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة ، ج: 1، ص: 338.

(12) ابن تيمية، شرح مقدمة التفسير شرح بازمول ، مرجع سابق، ج: 1، ص:74.

(13) سورة البقرة: 35.

(14) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999م). تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع ،ط2 ،ج: 1 ،ص: 233.

(15) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1974م ). الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج: 3، ص:314.

(16) المؤيد بالله، يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم الحسيني العلوي الطالبي. ( 1423هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز، المكتبة العنصرية - بيروت،ط1،ج:1، ص:71.

(17) القرطبي، أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (1964م). الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2. ج:10 ،ص:346 .

(18) مسلم، بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. (د.ت)، الجامع الصحيح، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت. ج:2 ،ص: 199.

(19) سورة الإسراء: 85

(20) مسلم، الجامع الصحيح، مرجع سابق، ج: 9 ،ص: 167.

(21) سورة الكهف: 10.

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. (2000م).التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان ، ط2، ج: 15،ص:24).

(23) سورة الكهف: 46.

(24) سورة الكهف: 36.

(25) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج: 15،ص: 77.



(26) سورة الكهف: ٧٩ ـ ٨٢.

(27) الزمخشرى، العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. ( 1407 هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار الكتاب العربي . بيروت. بتصرف يسيسر، ج: 2، ص:741.

(28) الشِّهَابِ، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي. (د،ت). حاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي= عِنَايةُ القَاضِى وَكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي ، دار صادر . بيروت،ج: 6، ص: 129.

(29) سورة الكهف: 97.

(30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج: 15، ص: 120.

(31) سورة الكهف: 78.

(32) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج: 15، ص: 136.

(33) سورة الكهف: 105.

(34) الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير. (1415 هـ). ( لباب التأويل في معاني التنزيل )، الناشر: دار الكتب العلمية . بيروت، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، ج: 3 ، ص:179.

(35) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري. (1420 هـ) التفسير الكبير= مفاتيح الغيب (المتوفى: 606هـ) ،دار إحياء التراث العربي ،ط3، ج: 21، ص: 502.

(36) أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى. (د.ت). تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ج: 3، ص:410.

(37) سورة الكهف: 19.

(38) رشيد، محمد بن علي رضا.(1990م). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد الأجزاء: 12، ج: 11 ، ص: 275.

(39)سورة الكهف:110.

(40) أبو حيان، محمد بن يوسف الشهير الأندلسي.( 1420هـ). تفسير البحر المحيط الناشر: دار الفكر – بيروت، تحقيق: صدقي محمد جميل، ج: 6، ص:125، بتصرف يسير.

(41) السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. (د،ت). الدر المصون في علم الكتاب المكنون، لمحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق، عدد الأجزاء: 11 ،ج: 1، ص: 3146.



## المراجع


**القرآن الكريم.**

بازمول، محمد بن عمر سالم. (1423هـ). شرح مقدمة التفسير لابن تيمية. هذا الشرح مفرغ من أشرطة، وضبط الآيات والأحاديث وخرجها: بعض طلبة العلم

الجرجاني، أبو بكر عبد القادربن عبد الرحمن بن محمد النحوي. ( 2004م). دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي.

أبو حيان، محمد بن يوسف الشهير الأندلسي.( 1420هـ). تفسير البحر المحيط. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير. (1415 هـ). لباب التأويل في معاني التنزيل. تحقيق: محمد على شاهين بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري.(1420هـ). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط3.

رشيد، محمد بن علي رضا. (1990م). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الزَّبيدي، لمحمّد بن محمّد الحسيني، الملقّب بمرتضى. (1994م). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الهداية.

الزمخشرى، العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. ( 1407 هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار الكتاب العربي . بيروت.

الزيات وآخرون. (د،ت). المعجم الوسيط، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى. (د.ت). إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. (د،ت). الدر المصون في علم الكتاب المكنون، لمحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق، عدد الأجزاء: 11.

سيد، قطب إبراهيم ـ رحمه الله. (د.ت). في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة.




السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1974 م ). الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي .(1997 م). الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1.

الشِّهَابِ، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي. (د،ت). حاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي= عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، دار صادر . بيروت.

الشهراني، سعيد محمد.(د،ت). السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، وهي رسالة دكتوراه قيمة مقدمة لجامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية.

أبو صفية، عبد الوهاب الحارثي. (1989م). دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم.

الطالبي، يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم الحسيني العلوي. (1423هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت: المكتبة العصرية. ط1.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. (2000م). التحرير والتنوير. مؤسسة التاريخ العربي. بيروت. ط2.

القرطبي، أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية۔ القاهرة. ط2.

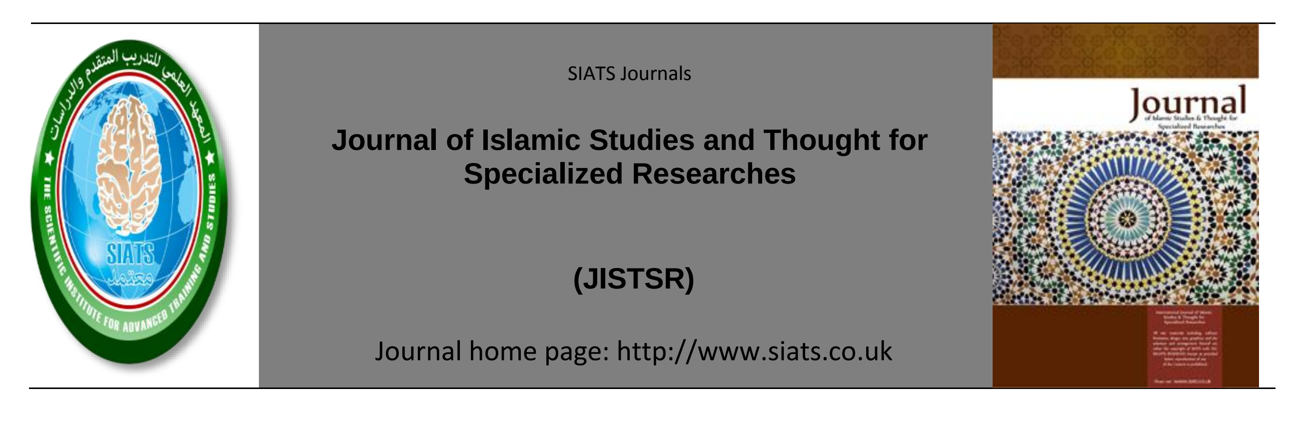
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999م). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط2.

مسلم، بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. (د.ت). الجامع الصحيح. بيروت: دار الجيل.

المناوي، لمحمد عبد الرؤوف. (1410). التوقيف على مهمات. تحقيق: محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر.








مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية
المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م
e-ISSN: 2289-9065

# حديث اعدد ستًا بين يدي الساعة..."دراسة تحليلية"

# Hadith of "Count Six Signs before the Hereafter": Analytical Study

عاصم بن عودة بن الأسود العنزي

أ.د مشرف بن أحمد الزهراني

كلية التربية جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز – المملكة العربية السعودية

aasem1402@gmail.com

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA)

mfathy@unisza.edu.my

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**

***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**ABSTRACT**

Belief in the Hereafter signs is part of the Pillars of Belief in the Hereafter. Likewise, Belief in the Hereafter is a part of the Pillars of Faith. Similarly, in the Sunnah, as there are sound hadiths, there are weak hadiths. What makes the weak hadiths sound is the collection of Hadith's phrases and chains of narration scattered among the books of Sunnah, and knowing the phrases of the Hadith which are in the Two Sahihs (Sound collection of Hadiths) or one of them. The research talks about some signs of the Hereafter mentioned in the Hadiths, verifying them according to their references and knowing the phrases which are not in the two Sahihs and then check whether they are sound or not. Among the aims of the research is to state the signs of the Hereafter and relate them to the reality we live. With people's involvement in the overt and covert temptations, it is incumbent to be armed with knowledge. The research was conducted based on the inductive analytical methodology to induce all chains of narrators and phrases in the Hadith of Awf bin Malik, and to analyze them to find out which of Hadith of Awf bin Malik's narration chains and phrases are sound or weak. The results have shown that belief in the signs of the Hereafter is part of the belief in the unseen without which no one's faith is valid. In addition, it is obligatory to follow what is mentioned in Hadith either the abundantly narrated or the unique, and that the Hadith of Awf bin Malik is sound. Moreover, Malik (may Allah be pleased with him) has witnessed three signs of the Hereafter mentioned in his Hadith.

**Key Words:**
Hadith, Awf, count, hereafter, analytical

**ملخص البحث**

الإيمان بأشراط الساعة جزء من أركان الإيمان باليوم الآخر، كما أن الإيمان باليوم الآخر ركن من أركان الإيمان، وكما توجد في السنة أحاديث صحيحة توجد كذلك أحاديث ضعيفة، ولكن مما يجعل الضعيف صحيحا جمع ألفاظ الأحاديث وأسانيدها المفرقة بين كتب السنة، ومعرفة الألفاظ الزائدة على متون الأحاديث التي أصلها في الصحيحين أو أحدهما، ومن هنا يأتي الحديث عن بعض أشراط الساعة الواردة في الحديث، وتخريجه من مظانه، ومعرفة الألفاظ التي وقعت في غير الصحيح، وبيان صحتها من عدمه، ومن أهداف البحث بيان أشراط الساعة مع ربطها بالواقع الذي نعيشه، ومع خوض الناس في الفتن الظاهرة والباطنة يتحتم لزوما التسلح بسلاح العلم والمعرفة، وقام البحث على المنهج



الاستقرائي التحليلي لاستقراء جميع الأسانيد والألفاظ الواردة في حديث عوف بن مالك، ومن ثم تحليلها ليتم الوصول عقب ذلك لما صح أو ضعف من الألفاظ والأسانيد المتعلقة بحديث عوف بن مالك، وقد ظهر من النتائج أن الإيمان بأشراط الساعة داخل بالإيمان بالغيب الذي لا يصح إيمان عبدٍ إلا به، ووجوب الأخذ بكل ما ثبت في السنة متواترا كان أو آحادا، وثبوت حديث عوف، وأنه رضي الله عنه أدرك من أشراط الساعة الواردة في حديثه ثلاث علامات.

**الكلمات المفتاحية**: حديث، عوف، اعدد، الساعة، تحليلية.

## المبحث الأول: تخريج حديث عوف بن مالك رضي الله عنه:

عن عوف بن مالك رضي الله عنه قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك وهو في قبة من أدم، فقال: "اعدد ستًّا بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم موتان يأخذ فيكم كقعاص الغنم، ثم استفاضة المال حتى يعطى الرجل مائة دينار فيظل ساخطاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته، ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر، فيغدرون فيأتونكم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفا " .

التخريج:

أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجزية : باب ما يُحذر من الغدر، ص(833، ح:3176) -ومن طريقه- البغوي في شرح السنة (43/15، ح: 4248).

وأبو داود في سننه، في كتاب الأدب: باب ما جاء في المزاح، ص(1053، ح:5000) مختصراً، وابن ماجه في سننه، في كتاب الفتن: باب أشراط الساعة، ص(701، ح:4042)، وابن حبان كما في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، عن محمد بن أحمد عن هشام بن عمار، (66/15، ح: 6675)، والطبراني في المعجم الكبير، ( 40/18، ح:70)، وابن منده في كتاب الإيمان، (914/2، ح: 998)، والبيهقي في السنن الكبرى، (374/9، ح:18817)، وفي دلائل النبوة، (320/6 – 321).



جميعهم: من طريق الوليد بن مسلم، قال: حدثنا عبد الله بن العلاء بن زبر، قال: سمعت بُسر بن عُبيد الله، أنه سمع أبا إدريس.

وأخرجه نعيم بن حماد في الفتن، (60/1، ح:104)، وأحمد في مسنده، (423/39، ح:23996)، والطبراني في المعجم الكبير، (80/18، ح: 150).

جميعهم: عن طريق هشيم، عن يعلى بن عطاء، عن محمد بن أبي محمد.

وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (480/7، ح:37382)، وأحمد في مسنده، (392/39، ح:23971).

كلاهما: عن يزيد بن هارون، قال: أنبأنا سفيان بن حسين، عن هشام بن يوسف.

ثلاثتهم: (أبو إدريس الخولاني، ومحمد بن أبي محمد، وهشام بن يوسف)، عن عوف بن مالك رضي الله عنه، الحديث.

وقد جاء في طرق أخرى عن عوف رضي الله عنه فيها زيادات على الألفاظ المخرجة في الصحيح، منها: زيادة لفظ:" فُسطاطُ المسلمين يَومئِذٍ في أرضٍ يُقالُ لَها: الغُوطَة في مَدِينَةٍ يُقالُ لَها: دِمَشقُ".

أخرجها الإمام أحمد في مسنده، (411/39، ح: 23985).

والبزار في مسنده، (176/7، ح: 2742)، عن الحسين بن مهدي.

كلاهما: (الإمام أحمد، والحسين بن مهدي)، عن أبي المغيرة عبد القدوس بن الحجاج.

والطبراني في المعجم الكبير، (42/18، ح: 72)، وفي مسند الشاميين، (69/2 ، ح: 934)، والداني في السنن الواردة في الفتن، (835/4، ح:427)، عن طريق أبي اليمان الحكم بن نافع.

كلاهما: (أبو المغيرة، وأبو اليمان)، عن صفوان بن عمرو، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي، عن أبيه، عن عوف بن مالك رضي الله عنه.

قال ابن منده في الإيمان، (915/2، ح: 1000)، بعد ذكر إسناد الحديث: "هذا إسناد صحيح ".

وقال ابن حجر عن هذه الزيادة، في بذل الماعون، ص(67):" رجاله رجال الصحيح، وأصله في صحيح البخاري".



وقد صححها الألباني في صحيح الجامع، ص(425، ح: 2116)، وفي تخريج أحاديث فضائل الشام، ص(38، ح: 15)، ونقل تصحيح الحاكم له وإقرار الذهبي له والمنذري، وقال شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند، (56/36):" رجاله ثقات رجال الصحيح، غير زيد بن أرطأة، فقد روى له أبو داود والترمذي والنسائي، وهو ثقة".

-زيادة لفظ: عن الشعبي، عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه قال: بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، ورسول الله صلى الله عليه وسلم في قبة من أدم، إذ مررت فسمع صوتي، فقال: «يا عوف بن مالك، ادخل» فقلت: يا رسول الله، أكلي أم بعضي؟ فقال: «بل كلك» قال: فدخلت، فقال: «يا عوف، اعدد ستًّا بين يدي الساعة» فقلت: ما هن يا رسول الله؟ قال: «موت رسول الله» فبكى عوف، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قل: إحدى" قلت: إحدى، ثم قال: "وفتح بيت المقدس، قل: اثنين " قلت: اثنين، قال: " وموت يكون في أمتي كعقاص الغنم، قل: ثلاث "قلت: ثلاث، قال: "وتفتح لهم الدنيا حتى يعطى الرجل المائة فيسخطها، قل: أربع"، قلت: أربع، "وفتنة لا يبقى أحد من المسلمين إلا دخلت عليه بيته، قل: خمس" قلت: خمس، «وهدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر يأتونكم على ثمانين غاية، كل غاية اثنا عشر ألفا، ثم يغدرون بكم حتى حمل امرأة» قال: فلما كان عام عمواس زعموا أن عوف بن مالك قال لمعاذ بن جبل: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي: «اعدد ستًّا بين يدي الساعة»، فقد كان منهن الثلاث وبقي الثلاث، فقال معاذ: إن لهذا مدة ولكن خمس أظللنكم من أدرك منهن شيئاً ثم استطاع أن يموت فليمت: أن يظهر التلاعن على المنابر، ويعطى مال الله على الكذب والبهتان وسفك الدماء بغير حق، وتقطع الأرحام، ويصبح العبد لا يدري أضال هو أم مهتد".

أخرجها الحاكم في المستدرك، (469/4، ح: 8303)، وقال: "هذا حَدِيث صحيح على شرط الشيخين، ولم يُخرجاه بِهذِهِ السِّيَاقَةِ".

وهذا الإسناد فيه انقطاع بين الشعبي، وعوف بن مالك رضي الله عنه، فإن الشعبي لم يسمع من عوف بن مالك رضي الله عنه.



قال ابن أبي حاتم رحمه الله :" سمعت أبي يقول: لم يسمع الشعبي من ابن عمر، ولم يدرك عاصم بن عدي؛ لأنه قديم، وما يمكن أن يكون سمع من عوف بن مالك الأشجعي، ولا أعلم سمع الشعبي بالشام إلا من المقدام أبي كريمة"[1].

وعلى هذا فلا تصح هذه الزيادة، والله أعلم.

## المبحث الثاني: دراسة تحليلية لألفاظ الحديث

### المطلب الأول: موت النبي صلى الله عليه وسلم

في هذا الحديث الشريف علامات من أشراط الساعة، فيها ما وقع، وفيها ما لم يقع بعد، وسيقع عاجلاً أم آجلاً، كما أخبرنا المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأولى علامات أشراط الساعة في هذا الحديث هي موت النبي صلى الله عليه وسلم، وهي لعمري أعظم مصيبة وقعت على الأمة، ولن يُبتَلَوا بمصيبة أعظم من وفاته، فعن أَنَسِ بن مالك رضي الله عنه قال:" لما كان اليوم الذي دخل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، أضاءَ مِنها كُلُّ شيءٍ، فلمَّا كَانَ اليَومُ الذي مات فيه، أظلمَ مِنها كُلُّ شيءٍ؛ وما نَفَضنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأَيْدي، وَإنا لَفي دَفنِه، حتَّى أَنْكرنا قُلُوبَنا"[2].

قال ابن حجر رحمه الله: "يريد أنهم وجدوها تغيّرت عما عهدوه في حياته من الألفة والصفاء والرقة؛ لفقدان ما كان يمدهم به من التعليم والتأديب"[3].

قال ابن العربي رحمه الله:"فكان موت النبي صلى الله عليه وسلم قاصمة الظهر ومصيبة العمر"[4].

فبموته صلى الله عليه وسلم انقطع الوحي عن أهل الأرض، وقد أثّر هذا في الصحابة رضي الله عنهم؛ فقد جاء عن أنس رضي الله عنه قال: "قال: قال أبو بكر –رضي الله عنه– بعد وفاة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لعمر: " انطلق بنا إلى أم أيمن نزورها، كما كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يزورها، فلما انتهينا إليها بكت، فقالا لها: ما يبكيك؟ ما عند الله خير لرسوله –صلى الله عليه وسلم–؟ فقالت: ما أبكي أن لا أكون أعلم أن ما عند الله خير



لرسوله -صلى الله عليه وسلم-، ولكن أبكي أن الوحي قد انقطع من السماء، فهيجتهما على البكاء. فجعلا يبكيان معها "[5] .

وصدق صلى الله عليه وسلم حينما قال:

"وليأتينَّ على أحدكم زمانٌ لأن يراني أحبَّ إليه من أن يكون له مثل أهله وماله"[6].

فالنبي صلى الله عليه وسلم توفاه الله -جلّ وعلا-، قال تعالى: " إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ " [سورة الزمر:30]، قال ابن كثير رحمه الله في تفسيره عند هذه الآية: "هذه الآية من الآيات التي استشهد بها الصديق رضي الله عنه عند موت الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى تحقق الناس موته، مع قوله: "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَد خَلَت مِن قَبلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَو قُتِلَ ٱنقَلَبتُم عَلَىٰ أَعقَٰبِكُم وَمَن يَنقَلِب عَلَىٰ عَقِبَيهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيئاً وَسَيَجزِي ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ" [سورة آل عمران:144] [7] .

**المطلب الثاني: فتح بيت المقدس**

ثاني أشراط الساعة في هذا الحديث هو فتح بيت المقدس، وقد بشَّر صلى الله عليه وسلم أمته بفتح المقدس، وجعل ذلك أمارة من أمارات السَّاعَة.

وقد وقع ذلك للمرة الأولى سنة 16هـ، كما ذهب إلى ذلك أئمة السير والتاريخ[8] في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فبعد أن حاصر المسلمون المدينة طلب أهلها الصلح، واشترطوا أن يقدم عليهم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بنفسه ليُبرِموا معه الاتفاق، فاستجاب لهم وسار إليهم، وصالحهم، فأمَّنهم على كنائسهم وصلبانهم وأموالهم، واشترطوا عليه ألا يدخلها أحد من اليهود، فوافق وكتب لهم كتاباً بذلك، وأشهد على ذلك قادة جيشه، وقد كان النصارى يلقون القمامات قرب الصخرة نكاية باليهود الذين اشتدت الوطأة عليهم، ولما دخل عمر رضي الله عنه المدينة جاء إلى الصخرة، فأزال عنها الأوساخ والأتربة، ثم أقام المسجد في قبلي بيت المقدس، وهو العمري اليوم.



وقد ذهب عمر رضي الله عنه بنفسه إلى بيت المقدس وبنى فيها مسجداً في قبلة بيت المقدس، فقد ذكر أهل السير والتاريخ[9] كيفية مجيء الفاروق رضي الله عنه، فعن طارق بن شهاب قال: "لما قدم عمر -رضي الله تعالى عنه- الشام عرضت له مخاضة، فنزل عن بعيره ونزع خفيه فأمسكهما، وخاض الماء ومعه بعيره، فقال أبو عبيدة -رضي الله عنه-: لقد صنعت اليوم صنيعاً عظيماً عند أهل الأرض، فصك في صدره، وقال: "أوه لو غيرك يقول هذا يا أبا عبيدة، إنكم كنتم أذل الناس فأعزكم الله برسوله، فمهما تطلبوا العز بغيره يذلكم الله".

فبيت المقدس فُتح مرَّتين: مرة في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو المقصود بالحديث-كما مر بنا، والمرة الثانية فتحه صلاح الدين الأيوبي رحمه الله عام 583 هـ .

وهناك فتح ثالث لم يأتِ بعد، كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون، حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشجرة، فيقول الحجر أو الشجرة: يا مسلم، يا عبد الله، هذا يهودي خلفي، فتعال فاقتله، إلا الغرقد فإنه من شجر اليهود "[10].

**المطلب الثالث: طاعون عمواس**

العلامة الثالثة من علامات الساعة في هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "ثم موتان[11] يأخذ فيكم كقعاص[12] الغنم"، أخبر -صلى الله عليه وسلم- أن داء يصيب المسلمين فيقضي على كثير منهم، وقد وقعت هذه العلامة كما في طاعون عمواس في السنة الثامنة عشرة من الهجرة النبوية.

قال ابن حجر -رحمه الله-: «يُقال إن هذه الآية ظهرت في طاعون عمواس في خلافة عمر، وكان ذلك بعد فتح بيت المقدس"[13].

فهذه العلامة وقعت في بلاد الشام بعد فتح بيت المقدس 16هـ؛ إذ انتشر مرض الطاعون سنة 18 ç على المشهور في خلافة عمر رضي الله عنه، وهو المعروف بطاعون عَمَواس[14]، ومات فيه من الصحابة وغيرهم خلق كثير، بلغ



عددهم قرابة خمسةٍ وعشرين ألفاً، وكان ذلك أول طاعون في الإسلام، وممَّن مات فيه من الصحابة معاذ بن جبل، وأبو عبيدة بن الجراح، وشرحبيل بن حسنة، والفضل بن العباس بن عبد المطلب وغيرهم –رضي الله عنهم أجمعين– [15].

والطاعون شهادة لكل مسلم، عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الطاعون شهادة لكل مسلم"[16].

وقد شهد عوف بن مالك –رضي الله عنه– راوي هذا الحديث موت النبي –صلى الله عليه وسلم–، وحضر فتح بيت المقدس مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب –رضي الله عنه–، وشاهد الموتان الذي كان في الشام، وشاهد قتال الجمل وصفين، وعاش إلى زمن عبد الملك بن مروان سنة 73هـ.

## المطلب الرابع: كثرة المال واستفاضته

الرابعة من هذه العلامات: "استفاضة المال حتى يُعطى الرجل مئة دينار فيظل ساخطًا".

فقد كثر المال في عهد الصحابة بسبب ما وقع من الفتوح، واقتسموا أموال الفرس والروم، ثم فاض المال في عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله.

قال ابن حجر –رحمه الله–: "قوله: "ثم استفاضة المال" أي كثرته، وظهرت في خلافة عثمان رضي الله عنه عند تلك الفتوح العظيمة"[17].

وسوف يكثر المال في آخر الزمان كما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال، فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته، وحتى يعرضه، فيقول الذي يعرضه عليه: لا أرب لي " [18].

قال ابن حجر رحمه الله: " قوله "فيفيض حتى يهم رب المال" إشارة إلى ما وقع في زمن عمر بن عبد العزيز، فقد تقدم أنه وقع في زمنه أن الرجل كان يعرض ماله للصدقة فلا يجد من يقبل صدقته ويكون قوله: "وحتى يعرضه فيقول الذي يعرضه عليه: لا أرب لي به" إشارة إلى ما سيقع في زمن عيسى بن مريم، فيكون في هذا الحديث إشارة إلى ثلاثة أحوال:



الأولى: إلى كثرة المال فقط، وقد كان ذلك في زمن الصحابة، ومن ثم قيل فيه: يكثر فيكم، وقد وقع في حديث عوف بن مالك الذي مضى في كتاب الجزية.

الحالة الثانية: الإشارة إلى فيضه من الكثرة بحيث أن يحصل استغناء كل أحد عن أخذ مال غيره، وكان ذلك في آخر عصر الصحابة وأول عصر من بعدهم، ومن ثَمَّ قيل: "يهم رب المال"، وذلك ينطبق على ما وقع في زمن عمر بن عبد العزيز.

الحالة الثالثة: فيه الإشارة إلى فيضه وحصول الاستغناء لكل أحد، حتى يهتم صاحب المال بكونه لا يجد من يقبل صدقته، ويزداد بأنه يعرضه على غيره ولو كان ممن لا يستحق الصدقة، فيأبى أخذه فيقول: لا حاجة لي فيه، وهذا في زمن عيسى عليه السلام، ويحتمل أن يكون هذا الأخير عند خروج النار، واشتغال الناس بأمر الحشر، فلا يلتفت أحد حينئذ إلى المال، بل يقصد أن يتخفف ما استطاع"[19].

وهذه الاستفاضة للمال -والله أعلم- أنها لم تقع بعد؛ لأنها تكون -والعلم عند الله-بعد ظهور المهدي، ونزول عيسى عليه السلام، وهذا ما لم يقع بعد.

**المطلب الخامس: فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته**

الخامسة من هذه العلامات: الفتنة التي لا تدع بيتًا من العرب إلا دخلته، هي -والله أعلم- فتنةٌ عامة افتتحت بمقتل الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه، ثم توالت الفتن على العرب بعدها، ومن الفتن التي وقعت بعد مقتل الخليفة موقعة الجمل[20]، وموقعة صفين[21]، وموقعة الحرَّة في المدينة [22]، وغيرها من الفتن نسأل الله العافية والسلامة لنا ولإخواننا المسلمين.

قال ابن تيمية رحمه الله: "ثم وقعت الفتنة العامة التي لم يبق بيت من العرب إلا دخلته لما قُتل عثمان"[23].

وقال ابن حجر -رحمه الله-: "والفتنة المشار إليها افتتحت بقتل عثمان، واستمرت الفتن بعده"[24].



وقد بيَّن النبي صلى الله عليه وسلم أن ظهور الفتن من أشراط السَّاعَة، فقد ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة في التحذير من الفتن، منها:

عن أسامة رضي الله عنه قال: أشرف النبي صلى الله عليه وسلم على أطم من آطام المدينة فقال: "هل ترون ما أرى" قالوا: لا، قال: فإني لأرى الفتن تقع خلال بيوتكم كوقع القطر"[25].

قال النووي رحمه الله: "الأطم بضم الهمزة والطاء هو القصر والحصن، وجمعه آطام، ومعنى أشرف: علا وارتفع، والتشبيه بمواقع القطر في الكثرة والعموم؛ أي: أنها كثيرة تعم الناس، لا تختصّ بها طائفة، وهذا إشارة إلى الحروب الجارية بينهم، كوقعه الجمل وصفين والحرة ومقتل عثمان ومقتل الحسين رضي الله عنه وغير ذلك. وفيه معجزة ظاهرة له صلى الله عليه وسلم"[26].

وقال ابن حجر رحمه الله: "وإنما اختصّت المدينة بذلك لأن قتل عثمان رضي الله عنه كان بها، ثم انتشرت الفتن في البلاد بعد ذلك، فالقتال بالجمل وبصفين كان بسبب قتل عثمان، والقتال بالنهروان كان بسبب التحكيم بصفين، وكلّ قتال وقع في ذلك العصر إنما تولّد عن شيء من ذلك، أو عن شيء تولّد عنه، ثم إن قتل عثمان كان أشدّ أسبابه الطعن على أمرائه، ثم عليه بتوليته لهم، وأوّل ما نشأ ذلك من العراق وهي من جهة المشرق"[27].

والفتن من سنن الله في خلقه، والمقصد منها: الاختبار والامتحان والتمحيص، قال تعالى: " أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ" [سورة العنكبوت:2-3].

فنسأل الله تعالى العافية والسلامة، ونعوذ بالله من مضلات الفتن.



**المطلب السادس: الملحمة الكبرى**

السادسة من هذه العلامات: قوله صلى الله عليه وسلم:"ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر: "تسمى هذه العلامة بـ(الملحمة الكبرى)، وهي لم تقع حتى الآن، وسوف تقع حتماً كما أخبر رسولنا صلى الله عليه وسلم، وقد ورد في السنة النبوية أحاديث كثيرة في وصف هذه الملحمة كما سيأتي، ومضمون هذه الملحمة من خلال ما ورد من وصف لها في السنة ـــوالله أعلمـــ أنه سيكون هناك صلح بين المسلمين والروم، وسيتحدون في قتال عدوٍّ مشترك بينهم، وسينصرهم الله تعالى عليه، ثم يرفع رجل من الروم الصليب، فيغضب أحد المسلمين منه فيقتله غضباً لله تعالى، فيقتله النصارى، فيقع الخلاف بينهم، فيجمع الروم جيشاً قوامه (960000) جندي، فتقع الملاحم بين المسلمين والروم، فينصر الله تعالى عباده الموحدين عليهم، وسيجتمعون في بلاد الشام أرض الملاحم.

قال ابن المنير رحمه الله : "أما قصة الروم فلم تجتمع إلى الآن، ولا بلغنا أنهم غزوا في البر في هذا العدد، فهي من الأمور التي لم تقع بعد، وفيه بشارة ونذارة، وذلك أنه دلَّ على أن العاقبة للمؤمنين مع كثرة ذلك الجيش، وفيه إشارة إلى أن عدد جيوش المسلمين سيكون أضعاف ما هو عليه"[28].

ولقد جاء في السنة ما يُبين وصف هذه الملحمة الكبرى، منها: عن خالد بن معدان قال: عن جبير بن نفير، عن ذي مخمر، عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: " تصالحون الروم صلحاً آمناً، وتغزون أنتم وهم عدوًّا من ورائهم، فتسلمون وتغنمون، ثم تنزلون بمرج ذي تلول، فيقوم رجل من الروم، فيرفع الصليب، ويقول: ألا غلب الصليب، فيقوم إليه رجل من المسلمين فيقتله، فعند ذلك تغدر الروم وتكون الملاحم، فيجتمعون إليكم، فيأتونكم في ثمانين غاية، مع كل غاية عشرة آلاف"[29].

وحديث أبي هُرَيْرَة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: "لا تقوم السَّاعَة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق[30] فيخرجُ إليهم جيشٌ من المدينة، من خيار أهل الْأَرْض يومئذٍ..."[31].



وحديث أبي الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قَالَ:" إن فُسْطَاطَ المسْلِمِينَ يوم الملحمة بالغُوطَة إلى جانب مدينة يقال لها دِمَشق من خير مدائن الشَّام"[32] .

فهذه الملحمة الكبرى التي تقع بين المسلمين والروم إنما يكون موقعها في الشام، ودمشق هي من خير مدائن الشَّام ، وأيضا فإن المسْلِمينَ ينتصرون فيها عَلَى الروم، وهذا كُله يَكُوْن في آخر الزمان[33] -والله أعلم-.

**الخاتمة**

من خلال دراسة هذا الحديث، ظهرت النتائج التالية:

1-الإيمان بأشراط الساعة داخل بالإيمان بالغيب الذي لا يصح إيمان عبدٍ إلا به.

2-وجوب الأخذ بكل ما ثبت من السنة النبوية، والإيمان بما تضمنته سواء كانت من المتواتر أو الآحاد.

3-ثبوت حديث عوف رضي الله عنه، وما تضمنه من علامات للساعة، وأنه من رواية البخاري.

4-أن ما ظهر ووقع مما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم عَلَمٌ من أعلام نبوته، فقد أدرك عوف رضي الله عنه منها ثلاثاً، وأن ما لم يقع كالملحمة الكبرى سوف سيقع حتماً لا محالة .

والله ولي التوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

**الهوامش**

---

[1] أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1986). المراسيل مع الأسانيد. تحقيق: عبد العزيز السيروان. بيروت: دار القلم. ص160.

[2] أخرجه الإمام أحمد في مسنده 330/21 ح(13830)، والترمذي، محمد بن سورة. (1434هـ). سنن الترمذي. تحقيق: ياسر حسن وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، كتاب المناقب عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، باب في فضل النبي -صلى الله عليه وسلم-، ص(1200) ح(3618) وقال:" هذا حديث صحيح غريب"، والحاكم في مستدركه 59/3 ح(4389)، وقال:" هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه "، وصححه الألباني في تعليقه على مشكاة المصابيح 1681/3 ح(5962).

[3] ابن حجر، أحمد بن علي. (1998). فتح الباري شرح صحيح البخاري. الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء. 149/8.

[4] ابن العربي، محمد بن عبد الله. (1419هـ). العواصم من القواصم. تعليق: محب الدين الخطيب. الرياض: وزاره الشؤون الإسلامية والأوقاف. ص54.

[5] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، ص(1026)، ح(2454).



(6) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1438هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه. كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة. ص(921)، ح(3589).

(7) ابن كثير، إسماعيل الدمشقي. (د.ت). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: حكمت بشير ياسين. الرياض: دار ابن الجوزي. 96/7.

(8) انظر: ابن كثير، إسماعيل الدمشقي. (1418هـ). البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر. 659/9.

(9) المصدر السابق 666/9، والحديث أخرجه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (1411هـ). المستدرك على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية. 130/1 ح(207)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين؛ لاحتجاجهما جميعاً بأيوب بن عائذ الطائي وسائر رواته، ولم يخرجاه، وله شاهد من حديث الأعمش، عن قيس بن مسلم"، ووافقه الذهبي.

(10) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة –رضي الله عنه–، كتاب الفتن وأشراط الساعة، ص(1198)، ح(2922).

(11) قال ابن حجر:" ثُمَّ مُوتَانٍ بِضَمِّ الْمِيمِ وَسُكُونِ الْوَاوِ، قَالَ الْقَزَّازُ هُوَ الْمَوْتُ، وَقَالَ غَيْرُهُ الْمَوْتُ الْكَثِيرُ الْوُقُوعِ، وَيُقَالُ: بِالضَّمِّ لُغَةُ تَمِيمٍ، وَغَيْرِهِمْ يَفْتَحُونَهَا، وَيُقَالُ لِلْبَلِيدِ مَوْتَانُ الْقَلْبِ بِفَتْحِ الْمِيمِ والسكون، وَقَالَ ابن الْجَوْزِيِّ: يَغْلَطُ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ فَيَقُولُ: مَوَتَانٌ بِفَتْحِ الْمِيمِ وَالْوَاوِ، وَإِنَّمَا ذَاكَ اسْمُ الْأَرْضِ الَّتِي لم تحيَ بالزرع والإصلاح، تَنْبِيه فِي رِوَايَة ابن السَّكَنِ: ثُمَّ مَوْتَتَانِ، بِلَفْظِ التَّثْنِيَةِ وَحِينَئِذٍ فَهُوَ بِفَتْحِ الْمِيمِ" ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 278/6.

(12) قال ابن حجر:" قَوْلُهُ كَعُقَاصِ الْغَنَمِ بِضَمِّ الْعَيْنِ الْمُهْملَة وَتَخْفِيفُ الْقَافِ وَآخِرُهُ مُهْمَلَةٌ هُوَ دَاءٌ يَأْخُذُ الدَّوَابَّ فَيَسِيلُ مِنْ أُنُوفِهَا شَيْءٌ فَتَمُوتُ فَجْأَةً، قَالَ أَبُو عبيد: وَمِنْهُ أُخِذَ الْإِقْعَاصُ، وَهُوَ الْقَتْلُ مَكَانَهُ، وَقَالَ بن فَارِسٍ: الْعِقَاصُ دَاءٌ يَأْخُذُ فِي الصَّدْرِ كَأَنَّهُ يَكْسِرُ الْعُنُقَ" المصدر السابق.

(13) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 278/6.

(14) عمواس: بلدة في فلسطين. انظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله. (1995). معجم البلدان. بيروت: دار صادر. 4 /157.

(15) انظر: في خبر طاعون عمواس: الطبري، محمد بن جرير. (1387هـ). تاريخ الرسل والملوك. القاهرة: دار التراث. 60/4، ابن الأثير، علي ابن أبي الكرم. (1417هـ). الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي. 376/2، وابن كثير، البداية والنهاية، مرجع سابق، 41/10.

(16) البخاري، محمد بن إسماعيل. (1438هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه. بيروت: مؤسسة الرسالة. كتاب المرضى، باب ما يذكر في الطاعون، ص(1400)، ح : 5732، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، ص(822)، ح(1916).

(17) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 277/6.

(18) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، ص(468)، ح(1412)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، ص(412)، ح(1014).

(19) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 13 /87 – 88.

(20) انظر: تفاصيل هذه الموقعة في البداية والنهاية 431/10.

(21) انظر: التفاصيل في المصدر السابق 490/10.

(22) انظر: التفاصيل في المصدر السابق 614/11.

(23) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1419هـ). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: على بن حسن وآخرون. القاهرة: دار العاصمة. 323/3.

(24) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 278/6.



(25) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: ويل للعرب، ص(1634)، ح (7060)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، ص(1183)، ح (2885).

(26) النووي، يحيى بن شرف. (1392هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 7/18-8.

(27) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 13/13.

(28) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، 278/6.

(29) ابن حنبل، أحمد. (1421هـ). مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. 31/28 ح(16826)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ح(3612).

(30) الأعماق ودابق موضعان بالشام قرب حلب. انظر: الحموي، معجم البلدان، مرجع سابق، 2/1،416/222.

(31) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الفتن وأشراط الساعة، ص(1188)، ح(2897) .

(32) سبق تخريجه ص(13).

(33) انظر للاستزادة في شرح هذا الحديث العظيم: الوابل، يوسف بن عبدالله الوابل. (1431هـ). أشراط الساعة. الرياض: دار ابن الجوزي. ص(69) وما بعدها؛ وغيرها.

## المصادر والمراجع


القرآن الكريم.

1. ابن الأثير، علي ابن أبي الكرم. (1417هـ). الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل. (1438هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه. بيروت: مؤسسة الرسالة.
3. الترمذي، محمد بن سورة. (1434هـ). سنن الترمذي. تحقيق: ياسر حسن وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1419هـ). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: على بن حسن وآخرون. القاهرة: دار العاصمة.




5. الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (1411هـ). المستدرك على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية.

6. ابن حجر، أحمد بن علي. (1998). فتح الباري شرح صحيح البخاري. الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

7. الحموي، ياقوت بن عبد الله. (1995). معجم البلدان. بيروت: دار صادر.

8. ابن حنبل، أحمد. (1421هـ). مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.

9. أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1986). المراسيل مع الأسانيد. تحقيق: عبد العزيز السيروان. بيروت: دار القلم.

10. الطبري، محمد بن جرير. (1387هـ). تاريخ الرسل والملوك. القاهرة: دار التراث.

11. ابن العربي، محمد بن عبد الله. (1419هـ). العواصم من القواصم. تعليق: محب الدين الخطيب. الرياض: وزاره الشؤون الإسلامية والأوقاف.

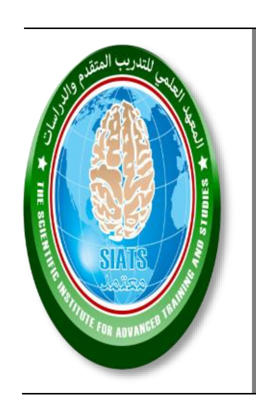
12. ابن كثير، إسماعيل الدمشقي. (1418هـ). البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر.

13. ــــــــــــــــــ. (د.ت). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: حكمت بشير ياسين. الرياض: دار ابن الجوزي.

14. النووي، يحيى بن شرف. (1392هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

15. الوابل، يوسف بن عبدالله الوابل. (1431هـ). أشراط الساعة. الرياض: دار ابن الجوزي.





SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches**

**(JISTSR)**

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م

e-ISSN: 2289-9065

# مُخرجات التعليم العالي وملاءمتها لاحتياجات سوق العمل من منظور إسلامي:دراسة تطبيقية على خريجي كلية العلوم الشرعية بسلطنة عُمان

# Outputs of Higher Education and its Suitability to the Needs of the Labor Market from an Islamic Perspective: An Empirical Study on Graduates of the Faculty of Shari'a Sciences in the Sultanate of Oman

**سيف بن راشد بن سيف المقبالي**

**salmqbali@css.edu.om**

**د. أشرف محمد زيدان**

**د. فخر الأدب بن عبدالقادر**

**أكاديمية الدراسات الإسلامية**

**جامعة ملايا**

**كوالالمبور– ماليزيا**

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**ABSTRACT**

The study aims at finding out the reasons for the phenomenon of job seekers from the graduates of the Faculty of Sharia Sciences in the Sultanate of Oman. The study aimed at diagnosing the impact of the quality of higher education in the fields of curricula and educational services in providing employment opportunities in the Omani market to employ them in achieving greater relevance to the labor market. The researcher used the questionnaire in collecting data to find out the opinions of faculty members in the college and graduates of those seeking job. The results showed a correlation between quality of curricula, educational services and job opportunities. The study recommended that the policy of admission to institutions of higher education be linked to the actual needs necessary, and linking educational policies to the needs of human development plans.

**Keywords:** Outputs of higher education, Labor market, Faculty of Sharia Sciences.



**ملخص البحث**

*تهدف الدراسة إلى معرفة أسباب ظاهرة الباحثين عن عمل من خريجي كلية العلوم الشرعية في سلطنة عُمان. وقد هدفت الدراسة إلى تشخيص أثر جودة التعليم العالي في مجالي المناهج والخدمات التعليمية في توفير فرص العمل في السوق العُماني لتوظيفه في تحقيق قدر أكبر من الملاءمة لسوق العمل. استخدم الباحث الاستبانة في جمع البيانات لمعرفة أراء أعضاء هيئة التدريس بالكلية والخريجين منها الباحثين عن عمل. وقد أظهرت النتائج وجود علاقة بين جودة المناهج والخدمات التعليمية وفرص الحصول على عمل. وقد أوصت الدراسة بضرورة ربط سياسة القبول في مؤسسات التعليم العالي بالاحتياجات الفعلية الضرورية ، وربط السياسات التعليمية باحتياجات خطط التنمية من القوى البشرية.*

***الكلمات المفتاحية: محرجات التعليم العالي، سوق العمل، كلية العلوم الشرعية.***

## الإطار العام للدراسة.

### المُقدمة.

شهد العالم في القرن الماضي تطورات متسارعة في كافة الميادين، وكان للجانب التعليمي حظ وافر من ذلك، وقد تنافست الدول من أجل الإرتقاء بنوعية التعليم الذي يُقدم من خلال مؤسساته،[1]، فالتعليم والتربية هما وسيلتا الأمُة الإسلامية لإحداث إنقلاب فكري وثورة ثقافية تعم مجالات الحياة كلها، وصولاً إلى التغيير الذي طلبه الله سبحانه وتعالى بشروطه:( إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ )[2].

أن التعليم العالي في جميع الدول يحتل مكانة خاصة وذلك للمهام المنوطة به ليس في إمداد عملية التنمية بمتطلباتها من القوى العاملة المؤهلة فحسب، وإنما أيضاً للدور الذي يمكن أن تقوم مؤسساته في صياغة المستقبل، فالتعليم هو الطريق الأمثل لأي نهضة حقيقية، وتقدمه أوتخلفه سيحدد بلاشك مسار الأمم، وقد تنبهت جميع الدول،



وخاصة المتقدمة لذلك، ولذا فقد ظهرت صيحات تدعو لإعادة النظر في النظم التعليمية لكي تكون مواكبة للتطور السريع الذي تشهده البشرية على مشارف القرن الواحد والعشرين.

كما أن العمل يحقق للفرد العائد المادي، والشعور بالهوية والذاتية، والثقة بالنفس والشعور بالأمن والتقدير، وبما أن العمل حقاً لكل فرد فمن واجب الدولة أن توفر فرص العمل للقادرين عليه، وعدم توفير تلك الفرص فإن ذلك يخلق مشكلة الباحثين عن عمل، وهي مشكلة يتفاوت حجمها وأبعادها حسب نظرة المجتمع إليها وإلى الأفراد الباحثين عن العمل(3)، وكون هذه الظاهرة هي ظاهرة عالمية، تعاني منها كثير من بلدان العالم، فإن سلطنة عُمان ليست بمعزل عن تلك الدول، فمن خلال إطلاع الباحث على الإحصاءات الرسمية الصادرة من جهات الإختصاص أمثال المركز الوطني للإحصاء والمعلومات، ووزارة القوى العاملة، ومجلس التعليم، والتي تشير إلى إرتفاع إعداد الباحثين عن عمل من الجنسين بشكل سنوي، وفي كافة التخصصات العلمية في السوق العُماني، على الرغم من الخطط الإستراتيجية طويلة المدى التي وضعتها وزارة التعليم العالي لتطوير التعليم العالي في سلطنة عُمان.

## مشكلة الدراسة.

رغم الجهود الكبيرة المبذولة من الحكومة لتحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات سوق العمل العُماني من الأيدي الوطنية الماهرة، ووضع الخطط والإستراتيجيات طويلة المدى، فإن هناك أعداداً كبيرة من الباحثين عن عمل بمختلف المؤهلات العلمية، فقد أشارت أحدث بيانات المركز الوطني للإحصاء والمعلومات أن عدد الباحثين عن عمل النشطين تجاوز بنهاية شهر يوليو2017م (50) ألف باحث، من بينهم (28) ألف يحملون مؤهلات بين الدبلوم الجامعي والشهادة الجامعية.(4).

## أهداف الدراسة.



1) تشخيص أثر جودة التعليم العالي في مجالي المناهج، والخدمات التعلمية، في توفير فرص العمل في السوق العُماني.

2) التعرف على التخصصات الشرعية المعتمدة في كلية العلوم الشرعية، ومدى ملاءمتها لاحتياجات سوق العمل العُماني.

3) التعرف على المواءمة والاحتياجات الفعلية لسوق العمل العُماني من التخصصات الشرعية .

**فرضيات الدراسة.**

**الفرضية الأولى**: لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين جودة التعليم العالي في مجالي المناهج الدراسية والخدمات التعليمية، واستقطاب فرص العمل للخريجين في السوق العُماني عند مستوى الدلالة ( 0.05 ).

**الفرضية الثانية**: لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين التخصصات الشرعية المعتمدة في كلية االعلوم الشرعية واحتياجات سوق العمل العُماني من تلك التخصصات عند مستوى الدلالة ( 0.05 ).

**الفرضية الثالثة**: لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين دقة تحديد الاحتياجات الفعلية من التخصصات الشرعية، وفرص العمل في السوق العُماني عند مستوى الدلالة ( 0.05 ).

**الدراسات السابقة.**

**الدراسة الأولى: التوافق بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات التنمية في سلطنة عمان.**[5]



ترى هذه الدراسة على أن هناك توافق بين مخرجات التعليم العالي من الناحية الكمية ولكنها تتسائل هل هناك توافق من الناحية النوعية؟، وقد أوصت الدراسة بتطوير محتويات البرامج التعليمية لتكون متوافقة لطبيعة الأهداف التي ينشدها المجتمع، ويفرضها الواقع المعاصر والتوقعات المستقبلية، والتأكيد على ضرورة ارتباط التعليم العالي والجامعي بحاجة العمل في عملية مستمرة وتحقيق التكامل بينهما.

**ويرى الباحث أن هذه الدراسة** قدمت معلومات جيدة إستفاد منها الباحث في معرفة أهمية مواءمة مخرجات التعليم العالي مع احتياجات التنمية.

## الدراسة الثانية: تطوير وتحديث خطط وبرامج التعليم العالي لمواكبة حاجات المجتمع.(6)

هدفت هذه الدراسة إلى البحث في سبل تطوير وتحديث خطط وبرامج التعليم العالي لتكون أكثر مواكبة لحاجات المجتمع، وقد توصلت هذه الورقة إلى أن الجامعة في رسالتها ووظيفتها ومهمتها وأداتها مرتبطة بشكل وثيق بقضايا المجتمع وبمتطلبات نموه وتطوَره، تتفاعل معه وتؤثر فيه وتتأثر به، في إطار منظومة متكاملة. والتأكيد على ضرورة تطوير وتحديث خطط وبرامج التعليم العالي لمواكبة حاجات مجتمع المعرفة.

**يرى الباحث أن هذه الدراسة** ركزت على أهمية التخطيط الجيد في طرح التخصصات الجامعية بحيث تلبي حاجات المجتمع المتمثل في سوق العمل.

## الدراسة الثالثة: أثر تحديد الاحتياجات في سد الفجوة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني(7).

هدفت الدراسة التعرف على أثر تحديد الاحتياجات التدريبية في سد الفجوة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني، وقد أظهرت النتائج تباين في إجابات المبحوثين حول أثر تحديد الاحتياجات التدريبية في سد



الفجوة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات الوظيفة من خلال ما بينَه المتوسط العام للدراسة.

**يرى الباحث على أن هذه الدراسة** ركزت بشكل مباشر على أهمية التدريب لصقل الخريجين لتمكنهم من شغل الوظائف المطروحة في السوق دون تذمر من أصحاب الأعمال، وأن التدريب من العناصر المهمة التي يجب أن يتحلى بها الخريج بحيث يستطيع شغل الوظائف المتوفرة في السوق المحلي .

## مفاهيم الدراسة ومصطلحاتها.

- **التعليم العالي:**

يقصد الباحث بالتعليم العالي في دراسته: المؤسسات التعليمية في سلطنة عُمان العامة منها والخاصة، التي تقدم خدمة التعليم الجامعي للراغبين ممن تنطبق عليه شروط الإلتحاق بتلك المؤسسات.

- **سوق العمل:**

يقصد الباحث سوق العمل في دراسته هذه بأنه الوظائف الشرعية التي توفرها جهات التوظيف الرسمية في سلطنة عُمان وبالأخص وزارتي الأوقاف والشؤون الدينية، ووزارة العدل للطلبة الخريجين في التخصصات الشرعية من كلية العلوم الشرعية.

- **الباحث عن عمل:**

يقصد الباحث عن العمل في بحثه بأنه هو المواطن العُماني من خريجي كلية العلوم الشرعية، بعد أن أكمل جميع متطلبات التخرج، وله الرغبة والقدرة في الإلتحاق بإحدى الوظائف التي توفرها كلاً من وزارة العدل، ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية، وبعض جهات التوظيف الأخرى في سلطنة عُمان، وتتناسب مع تخصصه الجامعي وتنطبق عليه شروط



شغلها.

- **ملاءمة مخرجات التعليم العالي لاحتياجات سوق العمل:**

يقصد الباحث هنا بإنسجام مخرجات مؤسسات التعليم العالي في سلطنة عُمان من حيث الكم والكيف مع الشواغر من فرص العمل التي تتوفر بين الحين والآخر في سوق العمل العُماني العام.

- **المنظور الإسلامي:**

ويقصد الباحث بالمنظور الإسلامي هي العناصر الثلاثة الآتية:

**1- التصور العَقدي الصحيح.**

يقصد به الباحث هو الإستخلاف في الأرض والإستخلاف لغة كما عرفه أبن منظور" الخَلف ضد قُدام، قال ابن سيده: خلف نقيض قدام مؤنثة وهي تكون أسما وظرفا، فإذا كانت اسما جرت بوجوب الإعراب، وإذا كانت ظرفا لم تزل نصباً على حالها "[8].

**2- إتقان العمل:**

إتقان العمل يعني القيام بالعمل المراد انجازه والإنتهاء منه بأفضل صورة وعلى أتم وجه، ويكون ذلك ببذل الجهد والبعد عن التراخي في العمل[9].

**3- ما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.**

ويقصد به على أن الأعمال التي يجب أن تتوفر للباحثين عن عمل هي الأعمال التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

## المبحث الأول: جودة التعليم العالي في سلطنة عُمان



## المطلب الأول: نشأة التعليم العالي في سلطنة عُمان.

أهمية التعليم في سلطنة عًمان نابعة من تعاليم الدين الإسلامي، حيث أن أول كلمة نزلت في القرآن الكريم هي كلمة "إقرأ"، وبالمعنى الواسع لهذه الكلمة فإنها دعوة الفرد بأن يسعى لطلب العلم، وتثقيف الذات كوسيلة للخروج من ظلام الجهل، وبالتالي فإن أهمية العلم متجًذرة في الإسلام بإعتباره ضرورة أساسية للتنمية البشرية[10].

لم يكن هناك نظام تعليمي في السلطنة، وكل ما كان موجود هو مدارس تقع داخل المساجد والبيوت، ولم تظهر المدرسة النظامية إلا في عام 1935، أي في حكم عهد السيد سعيد بن تيمور(1935-1970)، وسميت بالمدرسة السلطانية، واستمر الحال حتى مجيء السلطان قابوس بن سعيد المعظم، الذي إتبع سياسة التعليم للجميع[11].

لقد شهدت عملية تطوير التعليم في سلطنة عًمان تحولاً كاملاً على مدى العقود الأربعة الماضية، ففي عام 1970، كان عدد المدارس في السلطنة ثلاث مدارس فقط، يوجد بها 900 طالب فقط من الذكور، وكان التعليم لا يتعدى المرحلة الإبتدائية، في حين أن الفتيات والطلاب من ذوي الاحتياجات الخاصة لا يحصلون على أي شكل من أشكال التعليم النظامي[12].

وتوجت المسيرة التعليمية في السلطنة بافتتاح جامعة السلطان قابوس في عام 1986م، و(6) كليات للعلوم التطبيقية تشرف عليها وزارة التعليم العالي، و (7) كليات تقنية تشرف عليها وزارة القوى العاملة، وكلية العلوم الشرعية في عام 1986م، لإعداد وتأهيل القضاة والدعاة، وكلية الدراسات المصرفية والمالية ويشرف عليها البنك المركزي العُماني، ، وجاء إنشاء كلية عسكرية تقنية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ذات طابع أكاديمي عسكري ووجه جديد للقطاع العسكري، كما تتولى شرطة عُمان السلطانية الإشراف على كلية العلوم الشرطية، بالإضافة الى تحويل عدد ثلاثة عشر معهد صحي إلى كلية تتبع وزارة الصحة، ومعهد القضاء العالي التابع لوزارة العدل.



وفي عام 2010م صدر المرسوم السلطاني رقم (2010/54) بإنشاء الهيئة العُمانية للإعتماد الأكاديمي، لتهتم بنشر ثقافة الجودة واعتماد مؤسسات التعليم العالي والبرامج التي تطرحها، وفي عام 2018، صدر المرسوم السلطاني رقم (2018/18) بإنشاء كلية عُمان للعلوم الصحية والمعهد العالي للتخصصات الصحية.

## المطلب الثاني: مساهمة مخرجات التعليم العالي في المجتمع العُماني.

لقد كان من أهداف التنمية المستدامة في سلطنة عُمان، هو بناء الإنسان العُماني وتكوين شخصيته، وتعليمه وتثقيفه، وصقله وتدريبه[13]، فالتنمية ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي من أجل بناء الإنسان الذي هو أداتها وصانعها، ومن ثم ينبغي ألا تتوقف عند مفهوم تحقيق الثروة وبناء الإقتصاد، بل عليها أن تتعدى ذلك إلى تحقيق تقدم الإنسان وإيجاد المواطن القادر على المساهمة في تشييد صرح الوطن، من خلال توفير بيئة علمية مناسبة[14]، ولا يتم ذلك إلا بالإستثمار في القطاع التعليمي والتي تسعى السلطنة من خلاله إقامة تنمية مستدامة، فتشير أرقام ميزانيتها لعام 2015، إلى أن حجم الإنفاق على قطاع التعليم يصل إلى نحو 4,68 مليار دولار من إجمالي الموازنة العامة البالغة نحو 36,41 مليار دولار، بنسبة تقترب من 13% من حجم الإنفاق[15].

## المطلب الثالث: أهيمة الجودة الشاملة في العملية التعليمية.

يمكن تلخيص أهمية الجودة في المؤسسة التعليمية بالنقاط التالية[16]:

1. ضبط وتطوير النظام الإداري في المؤسسة التعليمية.
2. تطوير أداء الطلاب في جميع المجالات.
3. ضبط ووضع الحلول لشكاوى الطلاب وأولياء الأمور.



4. زيادة الكفاءة التلعيمية ورفع مستوى الأداء للعاملين بالمؤسسة.

5. الترابط والتكامل بين الهيئتين الادارية والتدريسية في المؤسسة والعمل بروح الفريق الواحد.

6. تمكين المؤسسة التعليمية من تحليل المشكلات بالطرق العلمية.

**المطلب الرابع: قياس أثر الجودة الشاملة في مخرجات التعليم العالي في سوق العمل العًماني.**

الواقع العملي يؤكد على أن هناك خلل في التوازن بين منحى العرض المتمثل في زيادة أعداد خريجي مؤسسات التعليم العالي، ومنحى الطلب والمتمثل في ضعف الفرص المتاحة أمامهم بسوق العمل، ويعود ذلك لأسباب منها ندرة وضعف مستوى الخريجين، وعدم توفر الكفاءات المطلوبة، مما يتطلب ذلك تحول المؤسسات التعليمية من مرحلة العلوم النظرية إلى مرحلة التعليم المقترن بالتدريب(17).

وفي سلطنة عًمان فإن الحكومة ممثلة في وزارة القوى العاملة وبالتنسيق مع هيئة سجل القوى العاملة تبنت مشروع التشغيل المقرون بالتدريب، وذلك بهدف رفد سوق العمل بالمواطنين المؤهلين علمياً وعملياً ولتقليل الفجوة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات سوق العمل، والتقليل قدر الإمكان من الباحثين عن عمل في السوق العًماني، فقد تم إستشراف مستقبل المخرجات لنحو (111) تخصص أكاديمي من مؤهلي البكالوريوس والدبلوم الجامعي، وقياس الفجوة المستقبلية المتوقعة بينها وبين احتياجات سوق العمل العُماني حتى عام 2030م(18).

## المبحث الثاني: التعليم الشرعي في سلطنة عُمان.

### المطلب الأول: مفهوم التعليم الشرعي.

العلم الشرعي مصطلح من الألفاظ والتراكيب الدارجة قديماً وحديثاَ، ولفظة العلم تعني المعرفة وهو ضد الجهل، أما لفظ الشرعي فهو منسوب للشرع وهو في الأصل يطلق على نهج الطريق الواضح، أما الشريعة عند الإطلاق فإنها



تشمل كل ما نزل به الوحى مما يتعلق بالعقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق والآداب[19].

## المطلب الثاني: أهمية التعليم الشرعي في المجتمع.

العلم الشرعي كبقية العلوم الأخرى له أهمية كبيرة في المجتمع فلولا العلم لبقية الدول في ظلام دامس ولم تستطع مواكبة التطور المتسارع الذي يغزو العالم بأكمله، فالعلم الشرعي يحارب البطالة والعوز والفقر، ويقدم للمجتمع العالم الفاهم بأمور دينه ودنياه ويثبت بالأدلة القرآنية والسيرة النبوية كل ما يتعرض له الأنسان من قضايا حياتيه، وهو العلم التي جاءت به الشريعة أو دلت عليه بأي طريق من الدلالات ( عبارة النص أو إشارته، أو دلالته أو إقتضائه) مما هو معروف عند علماء الفقه وأصوله[20].

## المطلب الثالث: تطور التعليم الشرعي في سلطنة عُمان.

منذ دخول عًمان إلى الإسلام استجابة لدعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهي تتمسك بالعقيدة الإسلامية التي تشكل قاعدة أساسية لحياة المواطن العُماني، فقد قامت المساجد على إمتداد القرون الماضية بدور حيوي كدور للعبادة وللتعليم، فمن خلالها برز العديد من علماء عُمان الذين حرصوا على نشر العلم بين المواطنين والذي ارتبط بالجانب الديني إلى حد بعيد، ، فقد كان الأطفال يتم تعليمهم من قبل معلمي القرآن الكريم، تحت ظل الأشجار أو في المجالس العامة والتي كانت تسمى بالسبلة أو في المساجد أو بيوت المعلمين والمعلمات أنفسهم، ثم يلحقوا بحلقات التعليم مع علماء مؤهلين أكفاء في كلاً من ولايتي نزوى والرستاق اللتين تُعدان مركزين لتجمع العُلماء.

لقد شكلت مدارس المساجد والبيوت للتعليم الديني في مختلف مناطق عُمان وخاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر، مثل مدرسة مسجد الخور بمسقط، والتي تأسست في عام 1888م بجوار قلعة الجلالي في عهد السلطان السيد تركي بن سعيد(1871-1888)، ومدرسة الزواوي في مغب بمسقط والتي كانت تقع أسفل قلعة الجلالي وأستمر



التعليم بها إلى عهد السلطان السيد سعيد بن تيمور(1932-1970)، ومدرسة مسجد الوكيل في مسقط مقابل بيت السيد نادر بن فيصل، ومدرسة بيت الشيخ راشد بن عزيز الخصيبي، ومدرسة بيت الوكيل والتي تقع مقابل بيت السيد شهاب بن فيصل، ومدرسة صُحار الذي أسسها السيد حمد بن فيصل بن تركي عام 1924م.

وفي عام 1930 تحول التعليم الديني إلى التعليم النظامي الحديث، حيث أنشئت مدارس محدودة تخضع للتخطيط والإشراف الحكومي، وأخذت تُدَرس مناهج مُحددة المحتوى، ومتعددة المواد ويدرسها معلمون معينون من قبل الدولة(21).وبتولي سلطان البلاد مقاليد الحكم عام 1970، كان للتعليم الديني نصيباً من الاهتمام، حيث تم إنشاء معاهد للعلوم الإسلامية منتشرة في محافظات السلطنة وعددها (6) معاهد في كلاً من مسقط، والسويق، والبريمي، وجعلان بني بوحسن، وعبري، وصلالة، ويشرف عليها مركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم، كما تم إنشاء مدارس لتحفيظ القرآن الكريم، تحت إشراف وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية والتي تستهدف الأطفال في مرحلة التعليم ما قبل المدرس(22).

## المبحث الثالث: مجتمع الدراسة(كلية العلوم الشرعية).

### المطلب الأول: مراحل تطور كلية العلوم الشرعية.

#### المرحلة الأولى: من عام 1977م وحتى 1986م:

إن إنشاء كلية العلوم الشرعية في عام 1977 هي ترجمة فعلية لخطاب سلطان البلاد الذي قال فيه:" نبني ونُعمر ونرفع صرح العُمران شامخاً، ونشيد لعُمان حضارة عصرية راسخة الأركان عى أساس صلب من الدين، والأخلاق، والعلم النافع"(23).

#### المرحلة الثانية: من عام 1986م وحتى 1999م:



في هذه المرحلة أعيد تسمية كلية العلوم الشرعية بإسم معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد الذي أنشىء بموجب المرسوم السلطاني رقم (86/24)، ليضطلع بمهمة تخريج كفاءات واعية بحقيقة الدين، وقادرة على استيعاب معطيات الحضارة المعاصرة ومشكلاتها المتجددة[24].

### المرحلة الثالثة: من عام 1999م وحتى 2014م:

وفي عام 1999م صدر المرسوم السلطاني رقم (99/6) بتحديد إختصاصات وزارة الأقاف والشؤون الدينية، والذي تحول بموجبه اسم المعهد إلى معهد العلوم الشرعية[25]، وفي عام 2000م، بدأ المعهد لأول مرة في قبول الطالبات للدراسة في المعهد لنيل درجة الدبلوم في العلوم الشرعية .

### المرحلة الرابعة: من عام 2014م وحتى الآن:

وفي عام 2014م صدر المرسوم السلطاني رقم (2014/35) الفاضي بإنشاء كلية العلوم الشرعية وإصدار نظامها، لتكون لبنة في ترسيخ قيم الحضارة الإنسانية المعاصرة للبلاد، القائمة على أساس الدين والخلق والعلم النافع[26].

## المطلب الثاني: دور كلية العلوم الشرعية في خدمة المجتمع العُماني.

تُعد كلية العلوم الشرعية من أهم روافد خدمة المجتمع العُماني والنهوض به، لكونها الكلية الوحيدة في السلطنة والمختصة بالدراسات الشرعية.[27].



لقد كان لمخرجات الكلية دوراً بارزاً في المساهمة في خدمة المجتمع العُماني، فمنذ إنشاء الكلية في عام 1986م بموجب المرسوم السلطاني رقم (86/24) بمسمى معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد وهي تضخ خريجين مؤهلين بالعلوم الشرعية في تخصصات شرعية ذات أهمية كبيرة لكل شرائح المجتمع، وتقلد عدد كبير منهم مناصب قضائية، ودعوية، وإدارية ساهموا من خلالها في تثقيف أفراد المجتمع بما تعلموه في مناهج الكلية التي تعالج القضايا الحياتية.

## المبحث الرابع: سوق العمل العُماني.

### المطلب الأول: نبذة عن سوق العمل العُماني.

تعتبر سلطنة عُمان إحدى الدول المتبعة للنظام الاقتصادي الحر بكل ما يميزه من منافسة كاملة وآليات ديناميكية للعرض والطلب، فسوق العمل العُماني يتكون من أربعة عناصر رئيسية هي الحكومة، والقطاع الخاص، والقوى العاملة، ومؤسسات التدريب والتأهيل، فالحكومة هي الجهة التشريعية والتنظيمية لأغلب عمليات السوق، كما أن القطاع الخاص شريك في التنمية الاقتاصادية، والاجتماعية مع الحكومة، والقوى العاملة تنقسم إلى قسمين هما القوى العاملة الوافدة والقوى العاملة الوطنية.[28]

### المطلب الثاني: أثر الوضع الاقتصادي العالمي على توفير فرص عمل في السوق العُماني.

تشهد سلطنة عُمان كما هو حال مختلف دول العالم، تداعيات حادة للأزمة المالية العالمية، فقد أثرت على قطاع المال والاقتصاد، وقد تركت آثاراً اجتماعية واقتاصادية على الأسرة العُمانية، وقد استفادت السلطنة من هذه الأزمة في خلق عزيمة كبيرة وتوجهاً حقيقياً لتنويع مصادر الدخل والتوجه نحو القطاعات الانتاجية الأخرى لخلق إيرادات جديدة ومبتكرة للناتج المحلي أو للموازنة العامة للدولة واستيعاب الباحثين عن عمل، فقد إستطاعت السلطنة خفض القيمة المضافة للأنشطة النفطية في الناتج المحلي في نهاية ديسمبر 2016 بنسبة(23,7%) مقارننة بالفترة المماثلة من



عام 2015، حسب إحصاءات المركز الوطني للإحصاء والمعلومات لعام 2017.

## المبحث الخامس:الإطار التطبيقي للدراسة.

### المطلب الأول: مصادر المعلومات والبيانات.

- **المصادر الثانوية:**

الكتب والمراجع العربية والأجنبية ذات العلاقة، والأبحاث والدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة بشكل مباشر أو غير مباشر، والتقارير الرسمية الصادرة من الجهات ذات الاختصاص المسؤولة عن التعليم والإحصاء في سلطنة عُمان أمثال وزارة التعليم العالي ووزارة القوى العاملة والمركز الوطني للإحصاء والمعلومات ومركز القبول والتسجيل بكلية العلوم الشرعية، وبالبحث والمطالعة في مواقع الإنترنت المختلفة.

- **المصادر الأولية:**

لجأ الباحث إلى جمع البيانات الأولية من خلال الاستبانة كأداة للبحث، صُممت خصيصاً لهذا الغرض، ووزعت إلكترونياً على الفئات المستهدفة وهم خريجو كلية العلوم الشرعية بسلطنة عُمان الباحثين عن عمل، وأعضاء هيئة التدريس بالكلية.

### المطلب الثاني: مجتمع وعينة الدراسة.

المجتمع المستهدف يتكون من خريجي مؤسسات التعليم العالي بسطنة عُمان المتمثلة في كلية العلوم الشرعية خلال الفترة من عام 2012 وحتى عام 2017.

تمكن الباحث من الحصول على أعداد خريجي الكلية بالرجوع إلى التقارير الرسمية لكلية العلوم الشرعية والمركز الوطني



للإحصاء والمعلومات، إلا أن أعداد المشتغلين منهم غير متوفرة بشكل دقيق.

لقد أستغرقت عمليات تعبئة الاستبانة حتى الوصول إلى العدد(153)تعبئة ناجحة قرابة إسبوعين استمرت خلال الفترة من 15 ديسمبر 2018 وحتى 29 ديسمبر2018.

### المطلب الثالث: أداة الدراسة.

قام الباحث بعمل نوعين من الاستبانة، فالأولى استهدفت أعضاء هيئة التدريس بكلية العلوم الشرعية وقُسمت إلى قسمين ، إشتمل القسم الأول على البيانات الشخصية، أما القسم الثاني فاستهدف الوضع الأكاديمي في الكلية وجوانبه وتضمن ثلاثة محاور:

**المحور الأول**: التخصصات الشرعية المعتمدة ومدى ملاءمتها مع احتياجات سوق العمل العُماني، وتضمن (9) عناصر.

**المحور الثاني**: مستوى جودة المناهج الدراسية والخدمات التعليمية في الكلية وأثرها على توفير فرص العمل في السوق العُماني، وتضمن (10) عناصر.

**المحور الثالث**: المواءمة والاحتياجات الفعلية لسوق العمل العُماني من التخصصات الشرعية، وتضمن (10) عناصر.

والاستبانة الثانية استهدفت خريجو كلية العلوم الشرعية الذين لا يزالون باحثين عمل، وقُسمت إلى قسمين فالقسم الأول إشتمل على البيانات الشخصية، أما القسم الثاني فاستهدف الوضع الأكاديمي في الكلية وجوانبه وتضمن ثلاثة محاور:



**المحور الأول**: التخصصات الشرعية المعتمدة ومدى ملاءمتها مع احتياجات سوق العمل العُماني، وتضمن (9) عناصر.

**المحور الثاني**: مستوى جودة المناهج الدراسية والخدمات التعليمية في الكلية وأثرها على توفير فرص العمل في السوق العُماني، وتضمن (8) عناصر.

**المحور الثالث**: المواءمة والاحتياجات الفعلية لسوق العمل العُماني من التخصصات الشرعية، وتضمن (11) عنصر.

وقد استخدم المقياس عبارات ( لا أوافق بشدة، لا أوافق، صحيح إلى حد ما، موافق، موافق بشدة).

## المبحث السادس: نتائج الدراسة والتوصيات.

### المطلب الأول: نتائج الدراسة.

- **خصائص مبحوثي الداسة.**

**أولاً: استبانة أعضاء هيئة التدريس بكلية العلوم الشرعية.**

**← تحليل البيانات الشخصية:**

الجدول رقم(2)

توزيع أفراد عينة الدراسة حسب المتغيرات الشخصية والوظيفية

| المتغير | فئات المتغير | التكرار | النسبة المئوية |
|---|---|---|---|
| | ذكر | 29 | %87.9 |



| الجنس | أنثى | 4 | %12.1 |
|---|---|---|---|
| | المجموع | 33 | %100 |
| الخبرة العملية | من سنة إلى أقل من 5 سنوات | 3 | %9,1 |
| | من 5 سنوات إلى أقل من 10سنوات | 6 | %18,2 |
| | من 10سنوات إلى أقل من 15سنة | 6 | %18,2 |
| | من 15 سنة فأكثر | 18 | %54,5 |
| | المجموع | 33 | %100 |

يظهر من الجدول السابق أن غالبية المبحوثين كانوا من الذكور فيما يتعلق بمتغير الجنس، حيث بلغت نسبتهم (87,9%) في حين بلغت نسبة الإناث (12,1%)، أما بالنسبة لمتغير الخبرة العملية فأن معظم المبحوثين هم من فئة ذو الخبرة العالية، فقد كانت ما نسبته (54,5%) من المبحوثين لديهم خبرة من 15 سنة فأكثر وهذا يدل على أن أعضاء هيئة التدريس بكلية العلوم الشرعية متمرسين في العملية التعليمية ويمتلكون الخبرات العملية العالية وهذا بحد ذاته معيار ممتازاُ لقياس مخرجات التعليم في تلك المؤسسة.

**تحليل الوضع الأكاديمي في الكلية وجوانبه:**

1. نسبة كبيرة من المستجيبين يرون بأن هناك علاقة ذات دلالة احصائية بين جودة التعليم العالي في مجالي المناهج الدراسية والخدمات التعليمية واستقطاب فرص العمل للخريجين في السوق العُماني حيث أن مانسبته (80,9%) يتراوح بين موافق بشدة وموافق وصحيح إلى حد ما يرون بأن عدد الساعات المخصصة لاستيفاء متطلبات اتمام البرامج الأكاديمية في الكلية كافياً، وكذلك تنوع التخصصات الشرعية يسهم في تعزيز الطلب عليها في سوق العمل، كما أن ما نسبته (97,1%) يرون بأن انسجام التعليم الشرعي مع متطلبات سوق العمل يسهم في تعزيز مستوى الإقبال على دراسته.



2. جميع المستجيبين(100%) يرون بأن كلية العلوم الشرعية تهتم بجودة المناهج الدراسية، وما نسبته (97%) يرون بأن الكلية تهتم بمراجعة الخطط الدراسية ، وأن ما نسبته (96,9%) من المستجيبين يرون بأن المقررات المعتمدة في كلية العلوم الشرعية تتناسب مع احتياجات سوق العمل المحلي، وبذلك يمكن الاستنتاج بأن هناك علاقة ذات دلالة احصائية بين التخصصات الشرعية المعتمدة في كلية العلوم الشرعية واحتياجات سوق العمل العُماني من تلك التخصصات.

3. ما نسبته (87,8%) من المستجيبين يرون بأن هناك علاقة ذات دلالة احصائية بين دقة تحديد الاحتياجات الفعلية من التخصصات الشرعية وفرص العمل في السوق العُماني وأنه لازال بحاجة إلى هذه التخصصات.

**ثانياً: استبانة الطلبة الخريجون من كلية العلوم الشرعية.**

**تحليل البيانات الشخصية:**

الجدول رقم(3)

توزيع أفراد عينة الدراسة حسب المتغيرات الشخصية والوظيفية

| المتغير | فئات المتغير | التكرار | النسبة المئوية |
|---|---|---|---|
| الجنس | ذكر | 7 | %4,6 |
| | أنثى | 146 | %95,4 |
| | **المجموع** | 153 | %100 |
| المعدل التراكمي عند التخرج | ممتاز | 80 | %52,3 |
| | جيد جدا | 54 | %35,3 |
| | جيد | 18 | %11,8 |
| | مقبول | 1 | %0,6 |



| | ضعيف | 0 | 0 |
|---|---|---|---|
| | المجموع | 153 | %100 |

يظهر من الجدول السابق أن غالبية المبحوثين كانوا من الإناث فيما يتعلق بمتغير الجنس، حيث بلغت نسبتهم (95,4%) في حين بلغت نسبة الذكور (4,6%)، أما بالنسبة لمتغير المعدل فأن غالبية المبحوثين هم من فئة المعدل الممتاز، فقد كانت ما نسبته (52,3%) من المبحوثين لديهم معدل ممتاز وهذا يدل على أن خريجي الكلية يمتازون بالتفوق العلمي وهذا بحد ذاته معيار ممتازاُ لقياس جودة العملية التعليمية وفعالية المناهج المعتمدة بالكلية.

**تحليل الوضع الأكاديمي في الكلية وجوانبه:**

1. نسبة كبيرة من المستجيبين يرون بأن هناك علاقة ذات دلالة احصائية بين جودة التعليم العالي في مجالي المناهج الدراسية والخدمات التعليمية واستقطاب فرص العمل للخريجين في السوق العُماني حيث أن مانسبته (78,5%) يتراوح بين موافق بشدة وموافق وصحيح إلى حد ما يرون بأن عدد الساعات المخصصة لاستيفاء متطلبات اتمام البرامج الأكاديمية في الكلية كافياً، وكذلك تنوع التخصصات الشرعية يسهم في تعزيز الطلب عليها في سوق العمل، كما أن ما نسبته (85,6%) يرون بأن انسجام التعليم الشرعي مع متطلبات سوق العمل يسهم في تعزيز مستوى الإقبال على دراسته.

2. ما نسبته (80,4%%) يرون بأن كلية العلوم الشرعية تهتم بتوفير وسائل تعليمية حديثة لتطوير التعليم الشرعي، وما نسبته (70,5%) يرون بأن الكلية تهتم بالمقترحات والشكاوي المقدمة من الطلبة، وأن ما نسبته (83,6%) من المستجيبين يرون بأن المقررات المعتمدة في كلية العلوم الشرعية تتناسب مع احتياجات سوق العمل المحلي، وبذلك يمكن الاستنتاج بأن هناك علاقة ذات دلالة احصائية بين التخصصات الشرعية المعتمدة في كلية العلوم الشرعية واحتياجات سوق العمل العُماني من تلك التخصصات.



**المطلب الثاني: التوصيات.**

1. تبني الحكومة بالتعاون مع مؤسسات القطاع الخاص بإقامة مشاريع كبيرة متنوعة، تهدف إلى الوصول إلى مرحلة الإكتفاء الذاتي، مع تشغيل الأيدي العاملة الوطنية في كافة المستويات بتلك المشاريع، مثال ذلك العمل على إستصلاح الأراضي الزراعية بمساحات كبيرة.
2. بذل المزيد من تحفيز النشاط الاقتصادي، وذلك بزيادة الاستثمار المحلي والأجنبي وتوفير كل التسهيلات المساعدة لذلك بهدف توفير مزيد من فرص العمل للأيدي العاملة الوطنية.
3. ربط السياسات التعليمية باحتياجات خطط التنمية من القوى البشرية، وأن يتم تعديل برامج مؤسسات التعليم وبرامج التدريب لتتواءم مع متطلبات إحتياجات سوق العمل، والإستفادة من مناهج جامعات الدول المتقدمة بما يتناسب وثقافة المجتمع العُماني.

## الهوامش

1) الشامي، محمد عمر. (2005). الثقافة الإسلامية: أساليب التدريس، عمان: جمعية المحافظة على القرآن. ط: 1.
2) سورة الرعد، الآية ( 11).
3) مطر، سيف الإسلام علي. (1993). دور التربية في مواجهة مشكلة البطالة. القاهرة: دراسات تربوية، المجلد: 8، العدد: 56، ص: 67-68.
4) جريدة الشبيبة. (2017). 3 نوفمبر.
5) عيسان، صالحة عبدالله يوسف. (2006). " التوافق بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات التنمية في سلطنة عمان"، مسقط: ورقة مقدمة للورشة الإقليمية حول إستجابة التعليم لمتطلبات التنمية الاجتماعية. ص: 24.
6) إسماعيل، علي وآخرون. (2009). " تطوير وتحديث خطط وبرامج التعليم العالي لمواكبة حاجات المجتمع". بيروت: ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الثاني عشر للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي.



6-10 ديسمبر.

7) غانم، فتح الله أحمد. (2010). " أثر تحديد الاحتياجات التدريبية في سد الفجوة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني". فلسطين: مجلة البحوث والدراسات التربوية الفلسطينية. العدد: 14.

8) البار، عبدالله بن علي. (2003). مفهوم الإستخلاف وعمارة الأرض في الإسلام، مصر: مجلة مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي المجلد: 7. العدد: 20. ص: 82.

9) الموقع الإكتروني https://mawdoo3.com/

10) شمبربر، ريتشارد. (2010). تطوير التعليم في سلطنة عًمان. مسقط: رسالة التربية. العدد: 30. ص: 43.

11) عبدالخضر، سيله طلال ياسين. (2014). التعليم في سلطنة عُمان(1933-1980). العراق: مجلة الخليج العربي. المجلد: 42. العدد: 2-4.

12) الفورية، سعاد بنت مبارك وآخرون. (2013). التعليم الشامل في سلطنة عُمان. مسقط: تواصل. العدد: 19. ص: 19.

13) ضاهر، مسعود. (2010). سلطنة عُمان أربعون عاماً من التنمية المستدامة 1970-2010. بيروت: دار الفارابي. ط: 1. ص: 11.

14) الموقع الألكتروني، http://www.oman.om/wps/portal/index/sdg

15) الموقع الألكتروني، الاستراتيجية – العمانية - لقطاع - التعليمhttps://www.alaraby.co.uk/supplements/2015/2/17

16) البوهي، رأفت عبدالعزيز وآخرون. (2018). الجودة الشاملة في التعليم. مصر: دار العلم والإيمان. ص: 63، 64، 65.

17) عمارة، سيد سيد عبدالسميع. (2015). تقييم دور الجودة الشاملة والإعتماد على مؤسسات التعليم العالي بجمهورية مصر العربية من منظور العمل باستخدام النماذج الإحصائية. مصر: المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة. ص: 481.

18) جريدة الرؤية العُمانية (2017). الخبراء يضعون آليات مؤاءمة مخرجات التعليم العالي مع احتياجات سوق العمل. تاريخ النشر 2017/12/16م.

19) الطريفي، عبدالله إبراهيم علي. العلم الشرعي دلالات وتقسيمات. www.alukah.net/web/triqi/0/31473/

20) البدر، بدر بن ناصر. (2007). أهمية التعليم في الحفاظ على الهوية الإسلامية. 2007، midad.com/article/205619/




21) من إصدارات وزارة التربية والتعليم. (2001). أضواء على التعليم في سلطنة عُمان. ص: 24.

22) من إصدارات مجلس التعليم (2014). مسيرة التعليم في سلطنة عُمان. ص: 107.

23) الحارثي، راشد بن علي. (2018). دور كلية العلوم الشرعية بسلطنة عُمان في تطوير العلوم الشرعية. مسقط: المؤتمر الدولي الأول لكلية العلوم الشرعية: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، الفترة من 11-13 ديسمبر2018. المجلد: 1، ص 668.

24) منشورات كلية العلوم الشرعية.

25) نص المرسوم السلطاني رقم (99/6)، المنشور بتاريخ: 99/2/1 في الجريدة الرسمية رقم: (640)، ص: 39.

26) نص المرسوم السلطاني رقم (2014/35). مسقط: الجريدة الرسمية العدد: 1064.

27) من إصدارات كلية العلوم الشرعية. (2017). مسقط: وثيقة التقويم الذاتي. ص: 50.

28) فرحات، أحمد نبيل. (2008). تنظيم سوق العمل في سلطنة عُمان، المنتدى العربي لإدارة الموارد البشرية. https://hrdiscussion.com/hr3338.html

## المراجـــــــــــع


**أولاً: القرآن الكريم.**

**ثانياَ: الكتب العربية:**

1. الشامي، محمد عمر. (2005). الثقافة الإسلامية: أساليب التدريس. جمعية المحافظة على القرآن. ط1. عمان.
2. ضاهر، مسعود. (2010). سلطنة عُمان أربعون عاماَ من التنمية المستدامة 1970-2010، دار الفارابي، بيروت، ط1. ص 11.

**ثالثاَ: المواقع الإلكترونية:**

1. الطريفي، عبدالله إبراهيم علي، العلم الشرعي دلالات وتقسيمات، /www.alukah.net/web/triqi/0/31473
2. فرحات، أحمد نبيل، تنظيم سوق العمل في سلطنة عُمان، المنتدى العربي لإدارة الموارد البشرية، 2008، https://hrdiscussion.com/hr3338.html




3. الموقع الألكتروني https://mawdoo3.com
4. الموقع الألكتروني، http://www.oman.om/wps/portal/index/sdg
5. الموقع الألكتروني، الاستراتيجية – العمانية – لقطاع – التعليمhttps://www.alaraby.co.uk/supplements/2015/2/17

**رابعاً: الصحف والمجلات:**

1. جريدة الرؤية العُمانية. (2017). الخبراء يضـــعون آليات مؤاءمة مخرجات التعليم العالي مع احتياجات سوق العمل. تاريخ النشر 2017/12/16م.
2. شمبربر، ريتشارد. (2010). تطوير التعليم في سلطنة عًمان، رسالة التربية. العدد 30. مسقط. ص43.
3. عبدالخضـــر، ســـيله طلال ياســـين. (2014). التعليم في ســـلطنة عُمان(1933-1980)، مجلة الخليج العربي. المجلد42. العدد2-4. العراق.
4. عمارة، سيد سيد عبدالسميع. (2015). تقييم دور الجودة الشاملة والإعتماد على مؤسسات التعليم العالي بجمهورية مصـــر العربية من منظور العمل باســـتخدام النماذج الإحصـــائية. المجلة العلمية للإقتصـــاد والتجارة، مصر. ص481.
5. الفورية، ســـعاد بنت مبارك وآخرون. (2013). التعليم الشـــامل في ســـلطنة عُمان. تواصـــل. العدد19. ص19.

**سادساً: البحوث والندوات العربية:**

1. إسماعيل، علي وآخرون. (2009). تطوير وتحديث خطط وبرامج التعليم العالي لمواكبة حاجات المجتمع. ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الثاني عشر للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي. بيروت 6-10 ديسمبر.
2. البار، عبدالله بن علي. (2003). مفهوم الإستخلاف وعمارة الأرض في الإسلام، مجلة مركز صالح عبدالله كامل للإقتصاد الإسلامي. مصر. المجلد7. العدد20. ص82.
3. الحارثي، راشد بن علي. (2018). دور كلية العلوم الشرعية بسلطنة عُمان في تطوير العلوم الشرعية. المؤتمر الدولي الأول لكلية العلوم الشرعية: العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل. الفترة من 11-13

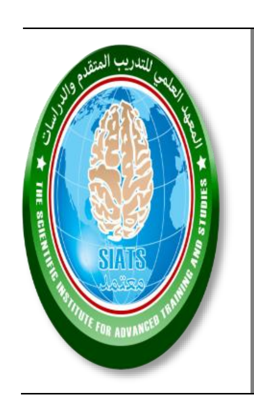
ديسمبر2018. المجلد الأول. ص668.

4. الحجري، محمد بن ناصر. (2000). ترشيد التمويل الحكومي للتعليم العالي. المؤتمر التربوي الثاني– خصصة التعليم العالي والجامعي– سلطنة عُمان. المجلد الثاني. ص483، 484، 486.
5. السعد، مسلم علاوي وآخرون. (2010). جودة العملية التعليمية ومتطلبات تحسينها: دراسة حالة في جامعة البصرة. ملتقى خرجات التعليم العالي وسوق العمل في الدول العربية( الإستراتيجيات– السياسات – الآليات ). المنظمة العربية للتنمية الإدارية، البحرين.
6. عيسان، صالحة عبدالله يوسف. (2006). التوافق بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات التنمية في سلطنة عمان. ورقة مقدمة للورشة الإقليمية حول إستجابة التعليم لمتطلبات التنمية الاجتماعية. مسقط. ص24.
7. غانم، فتح الله أحمد. (2010). أثر تحديد الاحتياجات التدريبية في سد الفجوة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني، مجلة البحوث والدراسات التربوية الفلسطينية. العدد 14.
8. الغساني، نبيلة بنت عبدالله وآخرون. (2002). تجربة سلطنة عُمان في مجال تنويع مصادر التمويل ومشاركة المؤسسات الأهلية في تحمل تكاليف التعليم. وقائع ندوة التربويين الاقتصاديين وتحديات المستقبل– قطر. ص5.
9. مطر، سيف الإسلام علي. (1993). دور التربية في مواجهة مشكلة البطالة. دراسات تربوية.مصر، المجلد8، العدد56. ص67-68.
10. الملتقى الأول للحوار حول قضايا الجودة والاعتمادية في التعليم العالي(2005). 2005/6/1. جامعة تشرين. سوريا.

**ثامناً: التقارير الرسمية:**

1. من إصدارات مجلس التعليم. التعليم في سلطنة عُمان، 2014.
2. من إصدارات وزارة التربية والتعليم. أضواء على التعليم في سلطنة عُمان(2001).
3. موجز التقرير العربي الأول لمنظمة العمل العربية حول التشغيل والبطالة في الدول العربية. (2008). القاهرة.
4. نص المرسوم السلطاني رقم (99/6)، المنشور بتاريخ 99/2/1 في الجريدة الرسمية رقم(640)، ص39.





SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches**

**(JISTSR)**

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م

e-ISSN: 2289-9065

# مشروعية عمل صناديق الأوقاف وتكييفها مع أحكام الشريعة الإسلامية

# The legality of the work of the Awqaf Funds and adapting them to the provisions of Sharia

ناصر هادي فرحان العجمي

أ.د. السيد محمد أحمد السريتي

كلية العلوم الاقتصادية والمالية الإسلامية بجامعة أم القرى – مكة المكرمة

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**Abstract**

We aim to demonstrate the legitimacy of the Waqf funds, according to the Sharia laws. Waqf is the best future investment to its owner, and it is one of the most important sources of finance in the Islamic economy. Human life develops in a creative manner but it has to be within the Islamic boundaries because very often it crosses the redlines of Sharia laws. The idea of Waqf funds is meant to be beneficial to the whole community and contribute effectively for the development of society especially in light of the decline in official spending on specific banks that require constant and continuous support. Waqfs have always been traditionally very effective to support communities specifically the poor part of it to balance the equation between poor and wealthy people. Although Waqf funds is considered to be a recent creative idea but does not go beyond the limits Sharia laws, for that reasons it can be considered as a Waqf in general; because it is a picture of it.

**Keywords**: Waqf Funds, Waqf, Shariah, Controls.

**ملخص البحث:**

نهدف إلى بيان مدى مشروعية الصناديق الوقفية، مع تدعيم ذلك بالأدلة الشرعية، فالوقف من الأعمال التي تبقى لصاحبها ذخراً، وهو من مصادر التمويل المهمة في الاقتصاد الإسلامي، والحياة الإنسانية تتطور، وتحتاج إلى تطوير، وابتكار، لكن لا بد وأن يكون غير خاضع لأهواء الناس وشهواتهم، فيأتي الابتكار مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية، والمقصود من الصناديق الوقفية أن يصل الوقف إلى أكبر شريحة من المجتمع، وأن يسهم بشكل فعال في تنمية المجتمع، والارتقاء به وبالأخص في ظل انخفاض الإنفاق الرسمي على بعض المصارف التي تحتاج إلى إنفاق دائم مستمر ومنظم، ويعتبر الوقف الإسلامي من العقود المنظمة والتي أسهمت في الماضي وفي الوقت الحاضر بشكل فعال الارتقاء بالمجتمع وسد احتياجات الناس، الصناديق الوقفية -وإن كانت من الابتكارات الحديثة في المجال الوقفي- إلا أنه لا تخرج عن حدود وضوابط الوقف في الشريعة الإسلامية، وبذلك تكون مشروعة، بل مندوب إليها شأنها شأن الوقف بصفة عامة؛ لأنها صورة منه.

**الكلمات المفتاحية:** الصناديق الوقفية، الوقف، أحكام الشريعة، ضوابط.



**مقدمة:**

تلعب الصناديق الوقفية دوراً مهماً في تحقيق عملية التنمية المستدامة، وتسهم بصورة واضحة في تخفيف الأعباء عن كاهل الدولة، وكذلك تقوم بدور في سد حوائج كثير من المحتاجين بصورة منظمة، مما يجعلها أكثر فاعلية وتأثيراً في تحقيق الأهداف المرجوة من الوقف. ولقد كان لتجربة الصناديق الوقفية دوراً في رعاية كثير من المصالح في معظم دول العالم الإسلامي ومنها: دولة الكويت، حيث ساهمت بدور كبير في رعاية تحفيظ القرآن الكريم، وعمل الدورات، والمسابقات، وكذلك له دور في رعاية البحث العلمي، وكذلك القيام برعاية المطلقات والأرامل، والقيام على شئونهن، وتوفير ما يحتاجونه من أمور الحياة. وبناء على ما سبق فإنه ينبغي علينا تبيان الحكم الشرعي لعمل الصناديق الوقفية وتكييفها الفقهي.

وانطلاقاً من ذلك، فإنه سوف يتم تناول هذا الفصل من خلال المطلبين التاليين:

**المطلب الأول**: مشروعية عمل الصناديق الوقفية.

**المطلب الثاني**: التكييف الشرعي للصناديق الوقفية.

## المطلب الأول

## مشروعية عمل الصناديق الوقفية

يهدف هذا المطلب إلى بيان مدى مشروعية الصناديق الوقفية، مع تدعيم ذلك بالأدلة الشرعية، فالوقف من الأعمال التي تبقى لصاحبها ذخراً، وهو من مصادر التمويل المهمة في الاقتصاد الإسلامي، والحياة الإنسانية تتطور، وتحتاج إلى تطوير، وابتكار، والتجديد والابتكار ملازم لحياة الناس يساعدهم في إشباع رغباتهم وسد حاجاتهم؛ لكن



لا بد وأن يكون غير خاضع لأهواء الناس وشهواتهم، فيأتي الابتكار مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية[1]. وهذا ما يؤكده قوله سبحانه وتعالى ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهوائهم و من أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين"50:"﴾[2].

وقال تعالى: ﴿يا داوود إنا جعلنا خليفة في الأرض فاحكم بين الناش بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسو الحساب"26"﴾[3]. وانطلاقا من ذلك فانه توجد العديد من المستجدات في العصر الحاضر والتي تحتاج إلى الحكم على مدى مشروعيتها ومنها مساهمة الوقف كمصدر من مصادر التمويل، وهذا يستدعي دراسة جادة قائمة على الابتكار والتجديد الوقفي لتلبية متطلبات العصر بما لا يخرج عن أحكام الشريعة الإسلامية. وفي ظل مستجدات العصر استجدت الكثير من المصارف التي يمكن أن يسهم الوقف في الإنفاق عليها، والإسهام في تنمية المجتمع، وتمويل تلك المشروعات من أموال الوقف في ظل ضعف الإنفاق من قبل الدولة على تلك المشروعات. ومن حقّ فقهاء العصر أن يقترحوا صوراً جديدة للوقف، يمكن أن تساهم في تحقيق التنمية لمجتمعات المسلمين، وأن يقوموا بعد ذلك بإصدار الأحكام عليها، انطلاقاً من عنصر الاجتهاد، حيث إن فقه الوقف في الغالب قائم على الاجتهاد فهو فيما لم يرد فيه نص يتغير بتغير الزمان، وتغير الأعراف والتقاليد.

والمقصود من الصناديق الوقفية أن يصل الوقف إلى أكبر شريحة من المجتمع، وأن يسهم بشكل فعال في تنمية المجتمع، والارتقاء به وبالأخص في ظل انخفاض الإنفاق الرسمي على بعض المصارف التي تحتاج إلى إنفاق دائم مستمر ومنظم، ويعتبر الوقف الإسلامي من العقود المنظمة والتي أسهمت في الماضي وفي الوقت الحاضر بشكل فعال الارتقاء بالمجتمع وسد احتياجات الناس.

ولقد أضحى الابتكار الوقفي ضرورة ملحة اليوم، في ظل تغير البيئة الاجتماعية، ونشأة الكثير من الأنشطة التي هي في أمس الحاجة إلى أن تكون مصرفاً من مصارف الوقف، كما جدت كثير من الأعمال الفردية والمؤسسة والتي



يريد أصحابها أن يوقفوا جزءاً منها أو كلها على جهات معينة، فيحتاجون إلى بيان ما إذا كان يمكن أن يكون لهم نصيب بأن تكون أعمالهم غير التقليدية مصدراً من مصادر الوقف مما يوقع على عاتق العلماء ضرورة الابتكار الوقفي.

وحدث في المجتمع تغيرات كثيرة في الأنشطة الاقتصادية مما أدى إلى الحاجة الملحة إلى ابتكار مصادر جديدة من أعمال الوقف الذي هو نوع من أنواع البر(4)، وطالما أن الابتكار الوقفي لا يخرج عن إطار الشريعة الإسلامية، فهو لا يخرج عن نطاق المشروعية، ومن تلك الابتكارات التي استحدثت في العصر الحديث الصناديق الوقفية، وبذلك تكون الصناديق مشروعة، دل على مشروعيتها العديد من الأدلة، من كتاب وسنة، وغير ذلك.

**أدلة مشروعة الصناديق الوقفية:**

الصناديق الوقفية –وإن كانت من الابتكارات الحديثة في المجال الوقفي– إلا أنه لا تخرج عن حدود وضوابط الوقف في الشريعة الإسلامية، وبذلك تكون مشروعة، بل مندوب إليها شأنها شأن الوقف بصفة عامة؛ لأنها صورة منه، ولقد دل على مشروعية الصناديق الوقفية العديد من الأدلة من الكتاب والسنة.

**أولاً: القرآن الكريم:**

**الدليل الأول:** قال تعالي: يا أيه الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا ة اعبدوا ربكم و فعلوا الخير لعلكم تفلحون "77"(5).

**وجه الدلالة من الآية:** الخير في الآية عام يشمل جميع القربات(6)، فتدل الآية على مشروعية الابتكار الوقفي في جميع مجالات الخير، والاستغلال الأمثل لمصادر التمويل، والتجديد والابتكار فيها بما يحقق أكبر نفع للأمة، فهي دعوة لفعل الخيرات، وأعمال الخير تختلف من عصر إلى عصر، فهي تجدد باستمرار، فيتبعها تجديد في أدوات لفعلها، وهذا ما تقوم به الصناديق الوقفية، فهي تساهم بصورة كبيرة في تنمية الفرد والمجتمع، وبذلك تكون الصناديق الوقفية مشروعة في الشريعة الإسلامي. وقال الرحيباني: "والقربة قد تكون على الآدمي؛ كالفقراء (والمساكين) والغزاة والمتعلمين، وقد تكون على غير آدمي؛ كالحج، والغزو، والسقاية التي يتخذ فيها الشراب في المواسم، وغيرها، وإصلاح الطرق (والمساجد



والقناطر والمقابر) والمدارس والبيمارستانات، وإن كانت منافعها تعود على الآدمي، فيتصرف في مصالحها عند الإطلاق"[7]. وفي هذا النص نجد دعوة إلى الابتكار في الوقف، فلم يقصر الوقف على الآدمي، بل صحح الوقف على غير الآدميين، مما يمثل انطلاقة لنا نحو التجديد والابتكار في الوقف؛ لتحقق الغرض المنشود منه، ومن تلك الابتكارات اليوم الصناديق الوقفية، والتي تشرف عليها هيئة حكومية، وتقوم بعمل خيري فعال، ومنظم مما يجعلها أكثر تحقيقاً للحكمة من مشروعية الوقف من غيرها، حيث يعم النفع فيها، ويحقق التنمية المستدامة في المجتمع.

**الدليل الثاني**: **قال تعالى:لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون و ما تنفقوا من شيئء فإن الله به عليم"92"**[8]،

**وجه الدلالة من الآية**: الإنسان لن يبلغ رضا الله تعالى، والفوز بجنته، ورضوانه، حتى يكون من المنفقين لأحب الأموال إليهم[9]، وهذا المعنى الفضفاض والواسع للآية يعطينا حرية كبيرة للابتكار في الوقف، فهو من صنوف البر، وصنوف البر واسعة، ومتعددة، ومتجددة، فكل من تصدق ابتغاء وجه الله بما يحبه ولو ثمرة فهو داخل في هذه الآية[10]، كما أن المال المحبوب يتنوع، فهو يختلف من إنسان لآخر، فدلت الآية على مشروعية التجديد والابتكار في الوقف، ما لم يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومن التجديد في الوقف، والابتكار فيه الصناديق الوقفية، فدلت الآية على مشروعية إنشاء الصناديق الوقفية.

قال السعدي:" هذا حث من الله لعباده على الإنفاق في طرق الخيرات، فقال: **ُّٱلخ لم لى لي مج مح مخ ًّ** أي: تدركوا وتبلغوا البر الذي هو كل خير من أنواع الطاعات وأنواع المثوبات الموصل لصاحبه إلى الجنة، وتنفقوا من أموالكم النفيسة التي تحبها نفوسكم، فإنكم إذا قدمتم محبة الله على محبة الأموال فبذلتموها في مرضاته، دل ذلك على إيمانكم الصادق وبر قلوبكم ويقين تقواكم[11].

يتضح من الآيات السابقة حث القرآن الكريم على أعمال الخير والبر ومنه الوقف بأشكاله المختلفة ومنها الصناديق الوقفية.



**ثانياً: السنة النبوية:**

**الدليل الأول**: عن عَبْدُ اللَّهِ بن مسعود: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّكُمْ مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ؟» قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا مَالُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِ وَارِثِهِ قَالَ: «اعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ، مَا لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا قَدَّمْتَ، وَمَالُ وَارِثِكِ مَا أَخَّرْتَ»(12). **وجه الدلالة من الحديث:** الحديث فيه حث على إنفاق المال في وجوه الخير والإحسان(13)، وهذه الوجوه لا حصر لها، وقد يَجِدُّ في كل عصر من وجوه البر والإحسان ما لا يكون فيما سبقه، وكذلك مصادر كسب المال اليوم جزء كبير منها يختلف عما في العصور المتقدمة، وهي حلال، فهذا يتطلب منا ألا نغلق قلوبنا وآذننا عن تلك المستجدات، فهي من وجوه البر، فيشملها كل ندب إلى الإنفاق في البر، والإنفاق من المال، والوقف من الأعمال التي تبقى لصاحبها بعد موته، وتدر عليه الثواب إلى يوم القيامة، فعلينا أن نبتكر فيه ما يتناسب مع متطلبات العصر، ويغطي احتياجات الأمة بما لا يخالف شرع الله تعالى. قال ابن بطال: "هذا الحديث تنبيه للمؤمن على أن يقدم من ماله لآخرته، ولا يكون خازنًا له وممسكه عن إنفاقه في طاعة الله، فيخيب من الانتفاع به في يوم الحاجة إليه، وربما أنفقه وارثه في طاعة الله فيفوز بثوابه"(14).

**الدليل الثاني**: عَنِ ابْنِ عُمَرَ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنْ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لاَ يُبَاعُ وَلاَ يُوهَبُ وَلاَ يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الفُقَرَاءِ، وَفِي القُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لاَ جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ(15). **وجه الدلالة من الحديث:** أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك لعمر ابن الخطاب –رضي الله عنه–حرية التصرف في هذا الوقف، وإن يضعه في أي مصرف من مصارف البر(16)، ولم يحدد له مصرفاً معيناً، وهذا يدل على أن مصارف الوقف، ومصادره، وطرق إدارته غير توقيفية، فهي أمور اجتهادية، وما دامت



اجتهادية، فيشرع التجديد والابتكار فيها، طالما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يخرج الوقف عن غرضه المقصود منه شرعاً.

ويتضح من الأحاديث الشريفة السابقة على أن أعمال البر ومنها الوقف ومنه الصناديق الوقفية، والتي دعت الحاجة العصرية إلى ابتكارها من الأمور التي شرعتها الشريعة الإسلامية.

**ثالثاً: العرف:**

لقد دلت الأدلة الشرعية على أن العرف حجة شرعية، ومن ذلك حديث عائشة –رضي الله عنها: قالت هند أمُّ معاوية لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ أبا سفيان رجل شحيح، فهل عليَّ جناح أن آخذ من ماله سرًّا؟ قال: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالمعْرُوفِ»[17]. فالحديث دليل على حُجِّيَّةِ العُرْفِ؛ حيث إنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم أحالها على العُرْف فيما ليس فيه تحديد شرعيٌّ[18]، وإذا كان العرف حجة، فما ورد في الشرع بالإنفاق فيه مطلقا من غير قيد ولا تقدير، فيجب أن يرد إلى العرف[19]، والوقف ورد في الشرع مطلقاً، فلم يحدد الشرع الأموال الموقوفة، ولا حدد طريقة معينة لا يجوز الخروج عنها في جمع أموال الوقف، وإنما ضبطها الفقهاء بضابط عام، وهو أن يكون المال ذا قيمة في الشرع، ولم يحدد الشرع مصرفاً معيناً للوقف عليه، بل ترك المجال مفتوحاً؛ لأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فترك المجال مفتوحاً؛ ليستطيع الوقف أن يغطي كل ما استجد من أعمال البر، ولم يحدد الشرع طرق إدارة الوقف، وهذا إن دل فإنما يدل على مشروعية التجديد والابتكار الوقفي بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، ومما ابتكره العلماء مما يتوافق مع أحكام، وضوابط الوقف في الشريعة الإسلامية الصناديق الوقفية، مما يدل على أنها مشروعة بالشرع، بل ودل العرف الصحيح على مشروعيتها، فتكون مشروعة شرعاً وعرفاً.

**رابعاً: القواعد الفقهية:** تعد من الأدلة على مشروعية الصناديق الوقفية أن كثيرًا من المصالح تتغير بتغير الأزمان والأحوال. وهذا التغير من شأنه أن يؤثر تأثيرًا ما، على الأحكام الشرعية التي نيطت بتلك المصالح[20]. وقال الملطي:



"واعلم بأن الأزمنة تختلف وتتباين وإن كل زمان منها له حكمه الذي قد بينه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لأمته، وأعلمهم إياه، وعلمهم ما يعملون به فيه، فعلى الناس التمسك بذلك، ووضع كل أمر موضعه الذي أمر أن يضعه فيه، وأن لا يخرجوا عن ذلك إلى ما سواه(21).

ومن العوامل المؤثرة في تغير الأحكام تغير الوسائل والآلات، ولقد جدت في هذا العصر العديد من مصادر الكسب التي لم تكن موجودة في عصر أسلافنا، وكذلك تعددت وتشعبت المصارف التي هي بحاجة ماسة إلى الوقف عليه، فلو توقفنا عند الصور والمصارف وطرق الإدارة التقليدية التي تكلم عنها الفقهاء في كتب الفقه، ولم نجدد ولم نبتكر، وقعنا في خطر جسيم، حيث إن عدم مراعاة تغير الفتوى المبنية على الاجتهاد بتغير الزمان والمكان يوقع الناس في حرج شديد، ولتعسرت أمورهم، بل يجب أن يختار للمسلمين في كل زمان ومكان ما هو أنفع لهم وأصلح وأفضل في تنفيذ الحكم الشرعي، فالفتوى تتغير بتغير الأزمان، والعوائد، والأحوال، والأماكن(22)، والصناديق الوقفية كمبتكر وقفي ليست عن هوى، وإنما هي استنباط من قواعد الشرع ولا تخرج عن الأحكام المشروعة فيه(23).

ومما سبق يتبين أن الصناديق الوقفية مشروعة في الشريعة الإسلامية، دل على مشروعيتها الكتاب والسنة، والعرف، والقواعد الفقهية.

## المطلب الثاني

## التكييف الشرعي للصناديق الوقفية

لقد سبق أن عرفنا الصناديق الوقفية بأنها عبارة عن نقود مختلطة، تم جمعها من التبرعات الوقفية، ووضعها في صندوق خاص؛ لاستثمارها، والإنفاق من ريعها على المصارف المحددة لها مسبقاً، وكل واقف حصة في ذلك الصندوق، ولكنها مختلطة بحصة غيره، فهي مشاعة فيه، فهو عبارة عن وقف للنقود مشاع، وهذا التكييف، ويقتضي ويستلزم بيان حكم وقف النقود، والوقف المشاع.



**أولاً: وقف النقود:**

**1- تعريف النقود لغة واصطلاحاً:**

أ- **النقد لغة:** خلاف النسيئة, والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها[24].

ب- **النقد اصطلاحاً:** عرف النقد في الاصطلاح بعد تعريفات، ومن ذلك، ما يلي:

**التعريف الأول**: **النقد:** هو العملة من الذهب أو الفضة[25].

**التعريف الثاني**: الدراهم والدنانير ونحوها مما جرت العادة أن تقوم مقامها مما اصطلح الناس عليه نقداً[26].

**التعريف الثالث**: عملة الدولة من الذهب، أو الفضة، أو غيرهما من المعادن النفيسة، أو الورق[27].

**حكم وقف النقود:** اختلف الفقهاء في حكم وقف النقود على قولين، هما:

**القول الأول**: **وقف النقود غير جائز**. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف[28]، وهو الصحيح عند الشافعية[29]، ومذهب الحنابلة[30].

**أدلة القول الأول**:

**الدليل الأول**: من شروط جواز الوقف أن يكون على التأبيد والدوام، والنقود لا تتمتع بهذه الخاصية، حيث إنها تستهلك، فلا يجوز وقفها استقلالاً، أما تبعاً للعقار فيجوز، وجواز الوقف تبعاً، لا يدل على جواز الوقف مقصوداً، كبيع الشرب[31].

**الدليل الثاني**: المقصود من النقود والأثمان أن تكون ثمناً للأشياء، أما الانتفاع بها في الوقف، فهذه المنفعة ليست مقصودة من النقود، ولهذا لا تضمن هذه المنفعة في الغصب، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يجوز وقف النقود[32].

**الدليل الثالث**: النقود لا تصح إجارتها، فلا يصح وقفها[33]، لأن تلك المنفعة ليست المقصود الذي خلقت له الأثمان، ولهذا لا تضمن في الغصب فلم يجز الوقف له[34].



**الدليل الرابع**: النقود ليس فيها تسبيل الثمرة مع بقاء الأصل، وهو حقيقة الوقف، فلا يجوز وقفها[35].

**الدليل الخامس**: لم يحصل في زمن الرسول –صلى الله عليه وسلم- والخلفاء وقف للنقود, وإنما الذي حصل كان وقفاً للأصول الثابتة من أراضي وعقارات، فلا يجوز وقف النقود[36].

**مناقشة أدلة القائلين بعدم جواز وقف النقود:**

هناك من أجاز وقف النقود وهناك من اعترض على ذلك، كما يلي:

**أدلة المعترضين على وقف النقود:**

لأن النقود مستهلكة والوقف إنما ينتفع به مع بقاء عينه.

**القول الثاني**: **يصح وقف النقود**. وهو قول زفر ومحمد من الحنفية[37]، ومذهب المالكية[38]، وخلاف الصحيح عند الشافعية[39]، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (140) في دورته (16) بمسقط[40].

**أدلة القول الثاني**: استدل القائلون بجواز وقف النقود، بما يلي:

**الأدلة من السنة:**

**الدليل الأول**: عن أبي هريرة، قَالَ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّدَقَةِ، فَقِيلَ مَنَعَ ابْنُ جَمِيلٍ، وَخَالِدُ بْنُ الوَلِيدِ، وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ المُطَّلِبِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَا يَنْقِمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَقِيرًا، فَأَغْنَاهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَأَمَّا خَالِدٌ: فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا، قَدِ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتُدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَمَّا العَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَعَمُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهِيَ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ وَمِثْلُهَا مَعَهَا " تَابَعَهُ ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، «هِيَ عَلَيْهِ وَمِثْلُهَا مَعَهَا»[41]. **وجه الدلالة من الحديث**: دل الحديث على أنه يصح وقف العروض، والنقود من عروض التجارة، فيصح وقفها[42].



**الدليل الثاني**: لما حضرت خالد بن الوليد الوفاة قال: لقد طلبت القتل فلم يقدر لي إلا أن أموت على فراشي، وما من عمل أرجى عندي بعد لا إله إلا الله من ليلة بتها وأنا مفترش أنتظر الصبح حتى نغير على الكفار، ثم قال: إذا ما مت فانظروا سلاحي وفرسي فاجعلوه عدة في سبيل الله(43). **وجه الدلالة من الحديث**: السلاح من المنقولات، فجاز وقفه، وكذلك كل منقول، وعليه فيجوز وقف النقود، إذ ليس هناك ما يمنع ذلك، وهي داخلة في المنقولات.

**الدليل الثالث**: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ"(44). **وجه الدلالة من الحديث**: الحديث عام في جواز الوقف , ولا يوجد ما يمنع دخول وقف النقود في عموم الصدقة الجارية(45).

**الدليل الرابع**: ابتاعت حفصة حليا بعشرين ألفاً، فحبسته على نساء آل الخطاب، فكانت لا تخرج زكاته(46).

**وجه الدلالة من الحديث**: الحلي من الأثمان، وقد أوقفته حفصة، فجاز وقف النقود؛ لأنها أثمان.

**الأدلة من المعقول**:

**الدليل الأول**: النقود يصح إجارتها، فصح وقفها(47).

**الدليل الثاني**: النقود عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها دائما، فصح وقفها، كالعقار(48).

**الدليل الثالث**: الأصل أن ما تعارف عليه الناس، وليس في عينه نص يبطله فهو جائز، والنقود كذلك، تعارفت الناس على وقفها، وليس هناك نص يبطلها، فيجوز وقفها (49)؛ لقوله – عليه الصلاة والسلام – «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»(50).

**الدليل الرابع**: النقود، كالدراهم، والدنانير، لا تتعين بالتعيين، وهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها، لكن بدلها قائم مقامها لعدم تعينها، فكأنها باقية ولا شك في كونها من المنقول(51).



**مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني**

**أدلة المؤيدين بجواز وقف النقود:**

أ- إن النقود لا تتعين بالتعيين, فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها لكن بدلها قائم مقامها لعدم تعينها فكأنها باقية(52).

**ب-** النقود من المثليات، والمثليات يرد بدلها، في حالة استبدال الوقف، أو عصبه، أو إتلافه، كما أن استهلاك النقود ليس استهلاك عينها كالدواء، والطعام، والشراب، والشمع، بل هي انتقال من مكان إلى مكان، ومن يد إلى يد، وأعيانها باقية لا تستهلك، وبذلك تكون مختلفة عن العين التي تستهلك كالشمع، فقياسها على وقف الشموع وغيرها مما يستهلك عينه، لا يجوز(53).

**ج-** النقود وإن كانت مستهلكة، فإن استهلاكها يختلف عن استهلاك الشموع، والمواد الغذائية وإنما استعمالها بالتبادل، وتقويمها للسلع والخدمات، وهي في نفسها لا منفعة فيها، فهي لا تؤكل، ولا تشرب، وبذلك فهي تخالف الأعيان المستهلكة كالشموع(54).

**د-** النقود بقاؤها قد يكون أكبر من بقاء العقارات، والأراضي، إذا استثمرت، ونميت، فالعبرة بالإدارة، فليست نوعية المال الموقوف هي التي تحكم البقاء من عدمه، بل حسن الإدارة، يبقي المال لفترة أطول، وسوء الإدارة، لا يبقي مالاً، ولا يفرق بين عقار ومنقول(55).

**هـ-** المانعون لوقف النقود نظروا إليه نظرة ضيقة على أساس أن شخصاً، أو جهة تعطي شخصاً أو جهة مالاً، وينفقها الشخص أو الجهة كصدقة، وليس وقفاً، وإنما الوقف للنقود يكون من خلال جعل النقود أصلاً، يبقى، وتسبل ثمرته، فتستثمر النقود، وينفق العائد منها، وهو ثمرتها في أعمال البر والخير، وبذلك فرق بين وقف النقود، وإنفاق ريعها، وبين وقف النخلة، وإنفاق ريعها(56).



و- القول بأن وقف النقود خروج عن المنفعة المقصودة من النقود، إذ منفعة النقود في كونها أثماناً للأشياء، فيجاب بأن وقف النقود لا يخرج النقود عن ثمنيتها، وإنما هو توظيف لتلك الثمنية، وإعمال لها، فهي الصفة التي تتمتع بها، صفة الثمنية هي التي تؤهلها للدخول في أعمال المضاربة، وغير ذلك مما يدر عائداً، وربحاً، يستخدم هذا الربح والعائد في الإنفاق على المشاريع الخيرية، وبذلك يكون وقف النقود غير مخرج لها عن وظيفتها، وهي الثمنية(57).

ز- القول بأن وقف النقود لم يعهد، لا في عصر النبي –صلى الله عليه وسلم- ولا في عصر الخلفاء الراشدين، فالجواب أن كون الوقف في صدر الإسلام اقتصر على هذه الصورة من الوقف، لا يمنع جواز غيرها، طالما أنه ليس هناك دليل على التحريم، كما أن العمل لم يقتصر على ذلك، فقد وقف خالد بن الوليد أدرعه مع أنها مستهلة كالنقود، وهي أموال منقولة، فدل هذا على عدم صحة الدليل(58).

**الرأي الراجح:**

الراجح في المسألة جواز وقف النقود؛ لما يأتي:

**أ-** ليس هناك نص في تعيين الأعيان التي توقف، وبالتالي فالأمر فيها خاضع للاجتهاد.

**ب-** لم يعين الإسلام صورة معينة للوقف، ويحرم غيرها، فيكون وقف النقود جائز؛ لأنه ليس هناك ما يحرمه.

**ج-** النقود من المنقولات، ووقف المنقولات جائز، والنقود من المنقولات، فيجوز وقفها.

**د-** أدلة المانعين تم ردها، مما يضعف الاستدلال بها.

**ثانياً: حكم وقف المشاع:**

**1- مفهوم وقف المشاع لغة واصطلاحاً:** وقف المشاع مصطلح مركب، من (وقف)، و(مشاع)، والوقف سبق تعريفه، فلا يعاد، فيعرف باعتبار طرفيه أولاً، ثم باعتبار العلمية:



**أ- المشاع لغة:** شاع الشيء، ظهر وتفرق، ويقال: تقطر قطرة من لبن في الماء فتشيع فيه أي تفرق فيه، ونصيب فلان شائع في جميع هذه الدار، ومشاع فيها أي ليس بمقسوم ولا معزول[59]. قال النووي:" المشاع، والشائع، والشياع هو غير المقسوم، وهو من قولهم شاع اللبن في الماء إذا تفرق فيه ولم يتميز ومنه قيل سهم شائع لأن سهمه متفرق في الجملة المشتركة"[60].

**ب- المشاع اصطلاحاً:** عرف المشاع في الاصطلاح بعدة تعريفات، ومن ذلك **الآتي:**

**التعريف الأول:** ما لا يتميز فيها أحد المالين عن الآخر[61].

وهو تعريف قصر المشاع على المال، وهذا قصور في التعريف.

**التعريف الثاني:** المشاع هو الشيء المملوك المختلط بغيره بحيث لا يتميَّز بعضه عن بعض[62].

**التعريف الثالث:** الشائع والمشترك المبهم لم يحدد[63].

**التعريف الرابع:** المشَاع: ما يحتوي على حِصصَ شائعة[64].

**التعريف الخامس:** المشاع: غير المقسوم من السهام[65].

المختار من التعريفات تعريف المشاع بأنه: ما يحتوي على حِصصَ شائعة، حيث يكون لكل واحد نصيب، وحصة من الشيء، ولكنه غير مقسم، ولا متميز، بل مختلط بغيره.

**ج- تعريف وقف المشاع:** وَقْف المشاع: هو وقف شيءٌ مشترك غيرِ مقسوم[66]. وبذلك يكون وقف المشاع عبارة عن حصص مشتركة، مختلطة، لا يمكن تمييزها، ولكن لكل واحد سهم فيه.

**2- حكم وقف المشاع:** اختلف العلماء في وقف المشاع على قولين:

**القول الأول: لا يجوز وقف المشاع.** وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية[67].

**أدلة القول الأول:** استدل القائلون بعدم جواز وقف المشاع، بما يلي:



**الدليل الأول**: تسليم العين الموقوفة شرط الجواز في الوقف، والشيوع يخل بالقبض والتسليم[68].

**الدليل الثاني**: كل جزء من المشترك محكوم عليه بالمملوكية للشريكين، فيلزم مع وقف أحد الشريكين أن عليه بحكمين مختلفين متضادين، مثل: صحة البيع بالنسبة إلى كونه مملوكاً، وعدم الصحة بالنسبة إلى كونه موقوفاً، فيتصف كل جزء بالصحة وعدمها[69].

**الدليل الثالث**: وقف المشاع يحتاج فيه إلى التهايؤ، والتهايؤ فيه يؤدي إلى أمر مستقبح، وهو أن يكون المكان مسجداً سنة، وإصطبلاً للدواب سنة، ومقبرة عاماً، ومزرعة عاماً، أو ميضأة عاماً[70].

**مناقشة**: الوقف المشاع جائز، فهو نظير العتق المشاع وإذا كان العتق المشاع جائزاً، وهو من عقود التبرعات، فالوقف مثله؛ لأنه نظيره[71]. قال الشافعي: "وفي أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – عمر بن الخطاب أن يسبل ثمر أرضه ويحبس أصلها دليل على أنه رأى ما صنع جائزا فبهذا نراه بلا قبض جائزا، ولم يأمره أن يخرجه عمر من ملكه إلى غيره إذا حبسه ولما صارت الصدقات مبدأة في الإسلام لا مثال لها قبله علمها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عمر فلم يكن فيما أمره به إذا حبس أصلها وسبل ثمرتها أن يخرجها إلى أحد يحوزها دونه دلالة على أن الصدقة تتم بأن يحبس أصلها ويسبل ثمرتها دون وال يليها كما كان في أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – أبا إسرائيل أن يصوم ويستظل ويجلس ويتكلم دلالة على أن لا كفارة عليه، ولم يأمره في ذلك بكفارة"[72].

الشيوع يمنع خلوص الحق لله تعالى.

**القول الثاني**: **جواز وقف المشاع**. وهو مذهب الحنفية [73]، والمالكية[74]، والشافعية[75]، والحنابلة[76]، جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته (19) في إمارة الشارقة عام 1430هـ، 2009م، ما نصه: "إن النصوص الشرعية الواردة في الوقف مطلقة يندرج فيها المؤبد والمؤقت، والمفرز والمشاع، والأعيان



والمنافع والنقود، والعقار والمنقول، لأنه من قبيل التبرع وهو موسع ومرغب فيه. يجوز وقف أسهم الشركات المباح تملكها شرعا، والصكوك، والحقوق المعنوية، والمنافع، والوحدات الاستثمارية، لأنها أموال معتبرة شرعاً"[77].

**أدلة القول الثاني**: استدل جمهور الفقهاء على جواز وقف المشاع، بما يلي:

**أولاً: القرآن الكريم**: قال تعالى: وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصم ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكح و أن تعفوا أقرب للتقوى و لا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير "237"[78] **وجه الدلالة من الآية**: في الآية دلالة على جواز هبة المشاع، حيث أباح الله-عز وجل- للمرأة أن تهب لزوجها نصف ما فرض لها من المهر، والنصف شائع، والهبة عقد تبرع، وكذلك الوقف، لأن كلاً منهما عقد تبرع، فإذا جاز هبة المشاع، جاز وقف المشاع[79].

**ثانياً: السنة النبوية**:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ عُمَر لِلنَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: إِنَّ الْمِائَةَ سَهْمٍ الَّتِي لِي بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَعْجَبَ إِلَيَّ مِنْهَا، قَدْ أَرَدْتُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «احْبِسْ أَصْلَهَا، وَسَبِّلْ ثَمَرَتَهَا»[80]. **وجه الدلالة من الحديث**: فدل على أن الشيوع لا يمنع صحة الوقف[81]. قال المزني: "قال أبو جعفر: هذا يدل على إجازة حبس المشاع كما قال أبو يوسف والشافعي رحمه الله، ولو لم يجز لنا هذا لدلنا عليه حديث ابن عون, عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في أمره عمر أن يحبس ماله من خيبر على ما أمره أن يحبسه عليه لما سأله عن ذلك؛ لأن خيبر لم تقسم إلا في زمن عمر رضي الله عنه، فأما ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فإنما هو قسمة جمع؛ لأنه جعل كل مائة سهم كسهم واحد، ثم جزأ غلاتها على ذلك ولم يقسم الأرض"[82].

وقال البيهقي: "وفي هذا الخبر دلالة على وقف المشاع"[83].

**مناقشة**: نوقض الاستدلال من وجهين، هما:



**الأول**: يحتمل أنه وقف مائة سهم قبل القسمة، ويحتمل أنه بعدها، فلا يكون حجة مع الشك والاحتمال.

**الثاني**: على أنه إن ثبت أن الوقف كان قبل القسمة، فيحمل أنه وقفها شائعاً، ثم قسم وسلم، وقد روي أنه فعل كذلك، وذلك جائز كما لو وهب مشاعاً، ثم قسم وسلم[84].

وأجيب عن هذا بأن عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- لما استشار رسول الله –صلى الله عليه وسلم- لم تكن مقسومة، بل كانت مشاعاً، والدليل على ذلك وصية عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- حين مات[85]، حيث قال: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا كَتَبَ عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ فِي ثَمْغٍ، فَقَصَّ مِنْ خَبَرِهِ نَحْوَ حَدِيثِ نَافِعٍ، قَالَ: «غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا، فَمَا عَفَا عَنْهُ مِنْ ثَمَرِهِ فَهُوَ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ». قَالَ: وَسَاقَ الْقِصَّةَ قَالَ: وَإِنْ شَاءَ وَلِيُّ ثَمْغٍ اشْتَرَى مِنْ ثَمَرِهِ رَقِيقًا لِعَمَلِهِ. وَكَتَبَ مُعَيْقِيبٌ، وَشَهِدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَرْقَمِ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ حَدَثَ بِهِ حَدَثٌ أَنَّ ثَمْغًا وَصِرْمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ وَالْعَبْدَ الَّذِي فِيهِ وَالْمِائَةَ سَهْمٍ الَّتِي بِخَيْبَرَ وَرَقِيقَهُ الَّذِي فِيهِ، وَالْمِائَةَ الَّتِي أَطْعَمَهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْوَادِي تَلِيهِ حَفْصَةُ مَا عَاشَتْ، ثُمَّ يَلِيهِ ذُو الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا أَنْ لَا يُبَاعَ وَلَا يُشْتَرَى يُنْفِقُهُ حَيْثُ رَأَى مِنَ السَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَذَوِي الْقُرْبَى، وَلَا حَرَجَ عَلَى مَنْ وَلِيَهُ إِنْ أَكَلَ أَوْ آكَلَ أَوِ اشْتَرَى رَقِيقًا مِنْهُ"[86].

فدل هذا الحديث أن الأسهم التي وقفها عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- وقت استشارة النبي-صلى الله عليه وسلم- كانت مشاعة[87]. قال الطحاوي: "فإن قيل يجوز أن يكون كانت مقسومة، قيل له: كانت سهام الصحابة كلها مشاعة، وإنما جعل النبي –صلى الله عليه وسلم- كل سهم مائة رجل في ناحية، وقسم النصف على ثمانية عشر سهماً، فكانت السهام مشاعة، ثم قسمها عمر رضي الله عنه بعد ذلك في خلافته حتى حصل لكل واحد جزء مقسوم"[88].

**ثالثاً: المعقول:**

**الدليل الأول**: تسليم العين الموقوفة ليس بشرط أصلاً، فلا يكون الخلل فيه مانعاً[89].

**الدليل الثاني**: الوقف إسقاط الملك كالإعتاق، والشيوع لا يمنع العتاق، فلا يمنع الوقف[90].



**الدليل الثالث:** كل عرصة جاز بيعها جاز وقفها كالمقسوم[91].

**مناقشة:**

القول بأن ما صح بيعه صح وقفه غير مسلم، ولذلك يصح وقف الفحل للضراب، ولا يجوز بيع ماء الفحل، ولا إجارة الفحل للضراب على الصحيح[92].

**الرأي الراجح:**

الراجح في المسألة جواز وقف المشاع؛ لما يأتي:

أ- وقف المشاع هو الذي جاءت به السنة النبوية المطهرة، فلقد وقف عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- أسهمه بخيبر، وكانت مجهولة.

**ب**- أقر النبي – صلى الله عليه وسلم- عمر ابن الخطاب على وقف المشاع، والإقرار حجة، كالقول.

**ج**- أجاز العلماء عتق المشاع، والوقف مثله، فكلاهما عقد تبرع.

**د**- أجاز العلماء هبة المشاع، فالوقف مثله، حيث إن كلاهما عقد تبرع.

**هـ**- ليس هناك دليل صحيح يدل على عدم جواز وقف المشاع.

**و**- الوقف هو تسبيل المنفعة، وهو عام في المشاع وغيره، فقصره على غير المشاع تحكم من غير دليل.



## الهوامش

(1) العازمي، محمد عبدالهادي مرزوق. (2015م). نظام الصناديق الوقفية في الكويت: واقعه وسبل تطويره. رسالة ماجستير. الاردن: جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. ص: 32.

(2) سورة القصص، آية: 50.

(3) سورة ص، آية: 26.

(4) قحف، منذر. (2004م). صور مستجدة من الوقف، (د.ط) (د.ن)، ص: 25.

(5) سورة الحج، آية: 77.

(6) السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى. (1997م). تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، ط: 1، ج: 3، ص: 457.

(7) الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي.(1994م). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. بيروت: المكتب الإسلامي، ط: 2، ج: 4، ص282.

(8) سورة آل عمران، آية: 92.

(9) البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. (1418هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط: 1. ج: 2، ص: 28.

(10) النسفي، عبدالله بن أحمد بن محمد حافظ الدين. (1998م). مدارك التنزيل وحقائق التأويل. حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي. راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. بيروت: دار الكلم الطيب. ط: 1. ج: 1، ص: 273.

(11) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط: 1. ص: 138.

(12) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الرقاق. باب ما قدم من ماله فهو له. ج: 8 ص: 93 برقم: 6442. وأحمد في المسند، واللفظ له، ج: 6، ص: 129، برقم: 3626.

(13) ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد. (2008م). التوضيح لشرح الجامع الصحيح. دمشق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. ط: 1، ج: 29، ص: 440.

(14) ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك. (2003م). شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد. ط: 2. ج: 10، ص: 162.

(15) تقدم تخريجه.

(16) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، (139/8).

(17) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم ج: 3، ص: 79، برقم:2211.

(18) ابن حجر، أحمد بن علي. (1379هـ). فتح الباري. بيروت: دار المعرفة. ج: 4، ص: 407.

(19) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين. (2000م). البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 5، ص: 663.

(20) الريسوني، أحمد. (1992م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: 2، ص: 264.

(21) الملطي، يوسف بن موسى بن محمد. (د. ت). المعتصر من المختصر من مشكل الآثار. بيروت: عالم الكتب، (د.ت) (د.ط)، ج: 2، ص: 171.

(22) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (1991م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. يروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، ج: 4، ص: 157.

(23) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. (1994م). البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي. ط: 1، ج: 1، ص: 221.

(24) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. (1987م). جمهرة اللغة. المحقق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين. ط: 1، ج: 2، ص: 677. الأزهري، محمد بن أحمد. (د. ت). تهذيب اللغة. المحقق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج: 9، ص: 50. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط: 3. ج: 3، ص: 425.

(25) أبو حبيب، سعدي. (1988م). القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. دمشق: دار الفكر. ط: 2. ص: 358.

(26) قلعجي، محمد رواس. قنيبي، حامد صادق قنيبي. (1988م). معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. ط: 2، ص: 486.

(27) عبدالحميد، د. أحمد مختار. (2008م). معجم اللغة العربية المعاصرة. بيروت: عالم الكتب. ط: 1، ج: 3، ص: 2265.



(28) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993م). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. (د. ط)، ج: 12، ص: 45. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1986م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية،. ط: 2، ج: 6، ص: 220، ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، ج: 3، ص: 42.

(29) العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم. (2000م). البيان في مذهب الإمام الشافعي. المحقق: قاسم محمد النوري. جدة: دار المنهاج. ط: 1، ج: 8، ص: 62. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (د. ت). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، (د. ط) ج: 15، ص: 325.

(30) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. (1994م). الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1، ج: 6، ص: 34-35. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس. (د. ت). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.ج: 4، ص: 244.

(31) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 6، ص: 220، دامادأفندي، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان. (د. ت). مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج: 1، ص: 739. النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 325.

(32) النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 325. ابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. (1992م). المغني. تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر. ط: 2. ج: 6، ص: 35، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج: 4، ص: 244.

(33) العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج: 8، ص: 62.

(34) النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 325.

(35) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج: 6، ص: 35. البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج: 4، ص: 244.

(36) دنيا، د. شوقي أحمد. (2001م). الوقف النقدي. الدورة الثالثة عشر , مجمع الفقه الإسلامي , الكويت 7 شوال 1422هـ-22 ديسمبر 2001م، ص: 10.

(37) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج: 12، ص: 45. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 6، ص: 220، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. (1992م). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر. ط: 2. ج: 3، ص: 608.

(38) ابن رشد، محمد بن أحمد. (1988م). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. حققه: د محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط: 2. ج: 12، ص: 257. الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (1992م. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر. ط: 2، ج: 6، ص: 22. ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. (د. ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر. ــب. ط)، ج: 1، ص: 485.

(39) العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعين مرجع سابق، ج: 8، ص: 62. النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 325.

(4) بلمهدي، عبد الحكيم. (2015م). نوازل المال الموقوف. ص: 45.

([41]) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الزكاة باب قول الله تعالى: {وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله} [التوبة: 60] ج: 2، ص: 122. برقم: 1468. ومسلم، كتاب بالزكاة، باب في تقديم الزكاة ومنعها ج: 2، ص: 676. برقم: 983.

(42) الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. (د. ت). سبل السلام. دار الحديث. ج: 2، ص: 129.

(43) الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب. (د. ت). المعجم الكبير. المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ط: 2. ج: 4، ص: 106. برقم: 3812. وقال الهيثمي: رواه الطبراني. وإسناده حسن. [ينظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان. (1994م). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. المحقق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي. ج: 9، ص: 350. برقم: 15884].

([44]) أخرجه مسلم في صحيحه, كتاب الوصية. باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته. ج: 3، ص: 1255. برقم: 1631.

(45) المحمدي، علي محمد يوسف. (1422هـ). الوقف فقهه وأنواعه. مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة الربية السعودية, الذي تنظمه جامعة أم القرى, بالتعاون مع وزارة الشؤون الإسلامية, مكة المكرمة، ص: 163.

(46) الخلال: أحمد بن محمد بن هارون. (1994م). كتاب الوقوف. تحقيق: سيدكسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 1، ص: 72. وإسناده ضعيف، لضعف سعيد بن مسلمة، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: منكر الحديث، فيه نظر، وقال الدار قطني: ضعيف يعتبر به. [انظر: آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم. (1996م). التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع. ط: 1. ص: 96].

(47) العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج: 8، ص: 62.

(48) النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 325.

(49) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج: 12، ص: 45. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 6، ص: 220. ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، ج: 3، ص: 42.

(50) قال الزيلعي: "غريب مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفا على ابن مسعود". الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد. (1997م). نصب الراية لأحاديث الهداية. المحقق: محمد عوامة. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية. ط: 1، ج: 4، ص: 133. وقال ابن كثير: "هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود".

ينظر: ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. (1996م). تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب. الدمام: دار ابن حزم. ط: 2. ص: 391. وقال الألباني: لا أصل له مرفوعا. الألباني: محمد ناصر الدين. (1992م). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ط: 1. ج: 2، ص: 17. برقم: 533.

(51) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج: 4، ص: 63.

(52) المرجع السابق، ج: 4، ص: 363.

(53) خليفة، إدريس. (1999م). استثمار موارد الأوقاف. الدورة الثانية عشرة. المغرب: مجمع الفقه الإسلامي. ص: 27.

(54) أبو ليل، محمود أحمد أبو ليل, سلطان العلماء، محمد عبد الرحيم. (2001م). استثمار الأوقاف في الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. الكويت: مجمع الفقه الإسلامي, الكويت , 7 شوال 1422هـ-22 ديسمبر 2001م. ص: 10.

(55) شوقي، الوقف النقدي، مرجع سابق، ص: 10.

(56) المرجع السابق.

(57) خليفة، استثمار موارد الأوقاف، مرجع سابق، ص: 27.

(58) شوقي، الوقف النقدي، مرجع سابق، ص: 10.

(59) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج: 3، ص: 40.

(60) النووي، يحيى بن شرف. (1408هـ). تحرير ألفاظ التنبيه. المحقق: عبد الغني الدقر. دمشق: دار القلم. ط: 1. ص: 212.

(61) الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد. (د. ت). الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. المطبعة الميمنية. ج: 2، ص: 167.

(62) الخن، مصطفى، وآخرون. (1992م). الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. (مشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. ط: 4. ص: 5-18.

(63) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج: 1، ص: 504.

(64) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. (2003م). التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ص: 206

(65) رضا، أحمد. (1958م). معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة. (د. ط). ج: 3، ص: 400.

(66) البركتي، التعريفات الفقهية، مرجع سابق، ص: 239.

(67) الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، مرجع سابق، ج: 4، ص: 17، القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، مرجع سابق، ص: 127. السمرقندي. (1994م). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2. ج: 3، ص: 377.

(68) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 1، ص: 220. البابرتي، العناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج: 6، ص: 211.

(69) النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 323. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1993م). نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. القاهرة: دار الحديث. ط: 1. ج: 6، ص: 32.

(70) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. (د. ت). فتح القدير. بيروت: دار الفكر. ج: 6، ص: 212.

(71) النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 323.

(72) الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس. (1990م). الأم. بيروت: دار المعرفة. ج: 4، ص: 61.

(73) القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، مرجع سابق، ص: 127. بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج: 7، ص: 432.

(74) القاضي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي. (1999م). الإشراف على نكت مسائل الخلاف. المحقق: الحبيب بن طاهر. بيروت: دار ابن حزم. ط: 1. ج: 2، ص: 672. الصعيدي، علي بن أحمد بن مكرم. (1994). حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. دمشق: دار الفكر. (د. ط). ج: 2، ص: 264.

(75) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 7، ص: 519. الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل. (2009م). بحر المذهب. المحقق: طارق فتحي السيد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 7، ص: 216. النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج: 15، ص: 323.

(76) الخرقي، عمر بن الحسين بن عبد الله. (1993م). متن الخرقي. طنطا: دار الصحابة للتراث. ص: 81. ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، مرجع سابق، ج: 2، ص:250. البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج: 4، ص: 243.

([77]) الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، http://www.iifa-aifi.org/2307.html

([78]) سورة البقرة، آية: 237.



(79) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. (د. ت). أحكام القرآن. المحقق: محمد صادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج: 2، ص: 151. الطبري، علي بن محمد بن علي. (د. ت). أحكام القرآن. المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط). ج: 1، ص: 207.

(80) أخرجه النسائي في المجتبى، كتاب الأحباس. باب حبس المشاع. ج: 6، ص: 232. برقم: 3603. وابن ماجه في السنن، كتاب الصدقات. باب من الوقف. ج: 2، ص: 801. برقم: 2397. والحديث صحيح. انظر الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج: 6، ص: 31.

(81) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق. ج: 1، ص: 220. الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج: 7، ص: 519.

(82) المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. (1406هـ). السنن المأثورة للشافعي. المحقق: د. عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المعرفة، ط: 1. ص: 387.

(83) الإشبيلي، أحمد بن فَرح بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمي. (1997م). مختصر خلافيات البيهقي. المحقق: د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل. الرياض: مكتبة الرشد. ط: 1. ج: 3، ص: 445.

(84) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 1، ص: 220.

(85) اللويحق، د. عبدالرحمن بن معلا. الوقف المشترك، بحث منشور على موقع الألوكة /92206/0https://www.alukah.net/library، ص: 21.

(86) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الرجل يوقف الوقف ج: 3، ص: 117. برقم: 2879، وصححه الألباني.

(87) اللويحق، وقف المشترك، مرجع سابق، ص: 21.

(88) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة. (1417هـ). مختصر اختلاف العلماء. المحقق: عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط: 2. ج: 4، ص: 159.

(89) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج: 1، ص: 220، العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج: 7، ص: 432.

(90) بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج: 7، ص: 432.

(91) القاضي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، مرجع سابق، ج: 2، ص: 672

(92) الدبيان، دبيان بن محمد. (1432هـ). المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية. ط: 2. ج: 16، ص: 212.

## المصادر والمراجع

1- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (1991م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. يروت: دار الكتب العلمية، ط: 1.

2- ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد. (2008م). التوضيح لشرح الجامع الصحيح. دمشق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. ط: 1.

3- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. (د. ت). فتح القدير. بيروت: دار الفكر. (د. ط).

4- ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك. (2003م). شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد. ط: 2.

5- ابن حجر، أحمد بن علي. (1379هـ). فتح الباري. بيروت: دار المعرفة. (د. ط).

6- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. (1987م). جمهرة اللغة. المحقق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين. ط: 1.

7- ابن رشد، محمد بن أحمد. (1988م). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة.

حققه: د محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط: 2.

8- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. (1992م). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر. ط: 2.

9- ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. (د. ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر. (د. ط).

10- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. (1994م). الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

11- ــــــــــــــــ. (1992م). المغني، تحقيق عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر. ط: 2.

12- ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. (1996م). تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب. الدمام: دار ابن حزم. ط: 2.

13- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني. (د. ت). سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية. (د. ط).

14- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط:3.

15- ابن مودود، عبدالله بن محمود. (2005م). الاختيار لتعليل المختار. تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 3.

16- أبو حبيب، سعدي. (1988م). القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. دمشق: دار الفكر. ط: 2.

17- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (1999م). سنن أبي داود. الرياض: بيت الأفكار الدولية. (د. ط).

18- أبو ليل، محمود أحمد أبو ليل, سلطان العلماء، محمد عبد الرحيم. (2001م). استثمار الأوقاف في الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. الكويت: مجمع الفقه الإسلامي, الكويت, 7 شوال 1422هـ-22 ديسمبر 2001م.

19- الأزهري، محمد بن أحمد. (د. ت). تهذيب اللغة. المحقق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (د. ط).

20- الإشبيلي، أحمد بن فَرح بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمى. (1997م). مختصر خلافيات البيهقي. المحقق: د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل. الرياض: مكتبة الرشد. ط: 1.

21- آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم. (1996م). التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل.

الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع. ط: 1.

22- الألباني: محمد ناصر الدين. (1992م). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ط: 1.

23- ـــــــــــــــ. (1985). إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الإسلامي. ط: 2.

24- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد. (د. ت). الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. المطبعة الميمنية. (د. ط).

25- البابرتي، أبو عبدالله محمد بن محمد بن محمود. (د. ت). العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، (د. ط).

26- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1998م). صحيح البخاري. اعتنى به: أبو صهيب الكرمي. الرياض: بيت الأفكار الدولية. (د. ط).

27- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. (2003م). التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

28- بلمهدي، عبد الحكيم. (2015م). نوازل المال الموقوف. (د. ط).

29- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس. (د. ت). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

30- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. (1418هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط: 1.

31- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. (2010م). شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنايت الله محمد، وآخرون، (بيروت: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، الطبعة الأولى).

32- ـــــــــــــــ. (د. ت). أحكام القرآن. المحقق: محمد صادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (د. ط).

33- الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (1992م. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر. ط: 2.

34- الخرقي، عمر بن الحسين بن عبد الله. (1993م). متن الخرقي. طنطا: دار الصحابة للتراث. (د. ط).

35- الخلال: أحمد بن محمد بن هارون. (1994م). كتاب الوقوف. تحقيق: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

36- خليفة، إدريس. (1999م). استثمار موارد الأوقاف. الدورة الثانية عشرة. المغرب: مجمع الفقه الإسلامي.

(د. ط).

37- الخن، مصطفى، وآخرون. (1992م). الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. (مشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع. ط: 4.

38- داماذأقندي، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان. (د. ت). مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط).

39- دنيا، د. شوقي أحمد. (2001م). الوقف النقدي. الدورة الثالثة عشر , مجمع الفقه الإسلامي, الكويت 7 شوال 1422هـ-22 ديسمبر 2001م.

40- الديبان، دبيان بن محمد. (1432هـ). المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية. ط: 2.

41- الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي.(1994م). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. بيروت: المكتب الإسلامي، ط: 2.

42- رضا، أحمد. (1958م). معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة. (د. ط).

43- الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل. (2009م). بحر المذهب. المحقق: طارق فتحي السيد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

44- الريسوني، أحمد. (1992م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط: 2.

45- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. (1994م). البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي. ط: 1.

46- الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد. (1997م). نصب الراية لأحاديث الهداية. المحقق: محمد عوامة. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية. ط: 1.

47- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد. (د. ت). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

48- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993م). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. (د. ط).

49- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط: 1.

50- السمرقندي. (1994م). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2.

51- السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى. (1997م). تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن

إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، ط: 1.

52- الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس. (1990م). الأم. بيروت: دار المعرفة. (د. ط).

53- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1993م). نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. القاهرة: دار الحديث. ط: 1.

54- الصعيدي، علي بن أحمد بن مكرم. (1994). حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. دمشق: دار الفكر. (د. ط).

55- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. (د. ت). سبل السلام. دار الحديث. (د. ط).

56- الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب. (د. ت). المعجم الكبير. المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ط: 2.

57- الطبري، علي بن محمد بن علي. (د. ت). أحكام القرآن. المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

58- الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة. (1417هـ). مختصر اختلاف العلماء. المحقق: عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط: 2.

59- العازمي، محمد عبدالهادي مرزوق. (2015م). نظام الصناديق الوقفية في الكويت: واقعه وسبل تطويره. رسالة ماجستير. الاردن: جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. (د. ط).

60- عبدالحميد، د. أحمد مختار. (2008م). معجم اللغة العربية المعاصرة. بيروت: عالم الكتب. ط: 1.

61- العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم. (2000م). البيان في مذهب الإمام الشافعي. المحقق: قاسم محمد النوري. جدة: دار المنهاج. ط: 1.

62- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين. (2000م). البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

63- القاضي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي. (1999م). الإشراف على نكت مسائل الخلاف. المحقق: الحبيب بن طاهر. بيروت: دار ابن حزم. ط: 1.

64- قحف، منذر. (2004م). صور مستجدة من الوقف، (د.ط) (د.ن).

65- القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان. (1997م). مختصر القدوري في الفقه الحنفي. المحقق: كامل محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

66- قلعجي، محمد رواس. قنيبي، حامد صادق قنيبي. (1988م). معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. ط: 2.




67- الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1986م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية،. ط: 2.

68- اللويحق، د. عبدالرحمن بن معلا. الوقف المشترك، بحث منشور على موقع الألوكة ./92206/0https://www.alukah.net/library/

69- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

70- المحمدي، علي محمد يوسف. (1422هـ). الوقف فقهه وأنواعه. مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة الربية السعودية, الذي تنظمه جامعة أم القرى, بالتعاون مع وزارة الشؤون الإسلامية, مكة المكرمة.

71- المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. (1406هـ). السنن المأثورة للشافعي. المحقق: د. عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المعرفة، ط: 1.

72- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري. (1996م). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عيد الباقي. دار عالم الكتب: الرياض، ط: 1.

73- الملطي، يوسف بن موسى بن محمد. (د. ت). المعتصر من المختصر من مشكل الآثار. بيروت: عالم الكتب، (د.ت) (د.ط).

74- الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، http://www.iifa-aifi.org/2307.html

75- النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. (1986م). المجتبى من السنن: السنن الصغرى للنسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ط: 2.

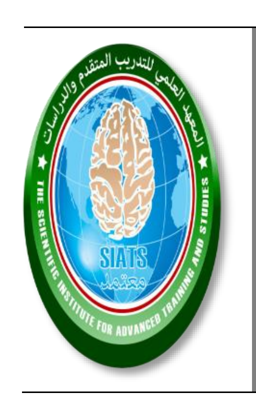
76- النسفي، عبدالله بن أحمد بن محمد حافظ الدين. (1998م). مدارك التنزيل وحقائق التأويل. حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي. راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. بيروت: دار الكلم الطيب. ط: 1.

77- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (د. ت). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، (د. ط).

78- (1408هـ). تحرير ألفاظ التنبيه. المحقق: عبد الغني الدقر. دمشق: دار القلم. ط: 1.

79- الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان. (1994م). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. المحقق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي. (د. ط).



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk




مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م

e-ISSN: 2289-9065


# مكانة الحرية في الإسلام

# Ranking the Freedom in Islam


صالح عبدالهادي أحمد محمد

MOHAMMED SALEH ABSULHADI AHMED

salehalzidi@gmail.com

الدكتور / فوزي بن يوسف

Dr. FAUZI BIN YUSOH

fauzi@unisza.edu.my

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة


2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**
***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

**Abstract**
Freedom is a key principle and value in the religion of Islam. Islam confirms freedom and spreads it among Muslims. However, in the modern era, freedom is adopted and used against Islam and Muslims. Under freedom of belief, they encourage people to convert and leave Islam. Freedom of expression is used to insult religions and Allah (the Almight). While they propagate freedom of woman to make Muslim woman another version of the Western woman. This is the problem that the paper examines. The paper aims to highlight the concept of freedom and position it at the right place. The paper executes the analytical approach by examines the Quranic texts and the Hadeeths of the prophet Mohammed (P.B.U.H). The researcher concludes the significance of freedom in Islam and how Islam predetermined others in confirming the freedom as one of the Islamic fundamental principle. The findings demonstrate the high ranking of freedom among Islamic principles as shown in the Quranic verses and Hadeeths.

**Keywords: Ranking, Freedom, Islam.**

**ملخص البحث**

إن الإسلام جاء بالحرية, وسبق غيره بتقرير هذا المبدأ, وجعله مقصداً رئيسياً من المقاصد التي جاء بها منذ بزوغ فجره, فقرر مبدا الحرية بأرقى صوره, وأبرزه في أروع مظاهره, وشعار الحرية في عصرنا الحاضر له صدى وضجة في أوساطنا العربية والإسلامية بهدف النيل من الإسلام وأهله في عقر دارهم, وقد أصبح مبدأ الحرية شعاراً يتحجج به كل متطاول على القيم والفضائل, فبحجة حرية العقيدة يدعون الناس إلى الردة والخروج من الإسلام, وبحجة حرية التعبير يُسب الله ورسوله علناً جهاراً من دون إنكارٍ من أحد, وبحجة حرية المرأة يريدون إبعادها عن طهارتها وعفتها ويريدونها أن تكون نسخة لنساء الغرب, وهنا تكمن مشكلة البحث. فكان الهدف من بحثنا هو إبراز مبدأ الحرية ووضع كل شيء في مكانه الصحيح, ومكان الحرية هو الصدارة, فهو من مقاصد الإسلام الأساسية. ويقوم هذا البحث على المنهج التحليلي فيستقرئ الباحث النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية ثم يستخرج منها أهمية الحرية في الإسلام وكيف سبق الإسلام



غيره في تقريرها. وقد وصل الباحث إلى عدة نتائج أهمها: أن الإسلام اهتم بالحرية اهتماماً كبيراً في كثير من الآيات والأحاديث, وكذلك جعلها مقصداً رئيسياً من مقاصده الأساسية.

**الكلمات المفتاحية**: المكانة, الحرية, الإسلام.

**المقدمة**

الحمد لله رب العالمين, والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه. أما بعد :

فإن من خصائص الإسلام أنه دين شامل لكل نواحي الحياة, الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية وغيرها, ومن خصائصه المهمة أيضاً أنه دين كامل لا نقص فيه ولا عوج, وهو مكتمل بقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)[1] الإسلام دين كامل لا يحتاج إلى زيادة من أحد, مهما بلغ من العلم والقدرة, لأن المخلوق الضعيف لا يستطيع ولا يمكن له أن يزيد في شرع خالقه, وشرع الله فيه غنى عن كل الشعارات, ولسنا بحاجة لما يردده الشرق والغرب من شعارات, ولكن للأسف فقد تبع الكثير من المسلمين هذه الشعارات التي جاء بها الشرق والغرب, وإن أهم شعار اتخذوه هو شعار الحرية, فهذا البحث يهدف إلى الكشف عن هذا الشعار وحقيقته, ويسلط الضوء عليه عن قرب, وسنأتي أولاً على تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً ثم نذكر الحرية في الإسلام ثم نذكر طرفاً من الحرية في الغرب.

**المطلب الأول: مفهوم الحرية**

**الحرية لغةً**: جاء في لسان العرب أن كلمة الحر من كل شيء هو أعتقه وأحسنه وأصوبه, والشيء الحر هو كل شيء فاخر، وفي الأفعال هو الفعل الحسن والأحرار من الناس أخيارهم وأفاضلهم[2].



**الحرية في الاصطلاح**: ذكر العلامة الطاهر بن عاشور أن الإسلام جاء برعاية الحرية والعناية بها بمفهومها المجازي والحقيقي, فبالمعنى المجازي والحديث هي: عمل الانسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره. أما معناها الحقيقي: هو عدم الرق, وذلك بأن يكون الإنسان ملكاً بتصرفاته متفرداً بقراره, لا تتوقف تصرفاته على رضا غيره, إذا الرقيق غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده. والحرية بهذا المعنى أصل من الاصول المعتبرة في الشرع, ومن القواعد الفقهية المتفق عليها[3].

**المطلب الثاني: سبق الإسلام في تقرير مبدأ الحرية**

لم يجعل علماء الإسلام الحرية مقصداً شرعياً مستقلاً بذاته مع الكليات الخمسة في الضروريات, لأنها داخلة في ضمنها من حيث كونها أساساً لها، ومهاداً لحقوق الإنسان, ولأن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل، والحرية فطرة بشرية لا تتحقق هذه المقاصد الضرورية الخمس لحياة الإنسان إلا بها. فحفظ الدين أساسه عدم الإكراه في الإيمان به, إذ لا إكراه في الدين، ولا يتحقق إلا بحرية الاعتقاد، وهي الجزء الأساسي من حرية الإنسان، وحفظ النفس لا يتحقق إلا بحريتها في التصرف في جميع شئون الحياة بعيداً عن الإكراه والاستعباد، فلا معنى لحياة إنسان مقيد في تصرفاته أو أسير رغبات سيده، وحفظ العقل لا يتحقق إلا بحرية الاختيار، فهو مناط التكليف وشرط صحة لجميع التصرفات، ولا خلاف بين الفقهاء أن التكليف يسقط عن المكره وفاقد العقل، وحفظ النسل لا يتحقق إلا بحرية الإنسان في اختيار الشريك الذي يحقق النسب الشريف, وحفظ المال لا يتحقق إلا بحق الإنسان في التملك وحرية التصرف في أمواله وأملاكه بما يراه الشرع والقانون.

وقد جاء الإسلام رسالة تحريرية على كافة الأصعدة، وفي مقدمتها صعيد الفكر والفهم والعلم والتدين, وأعلى مفاهيم الحرية هي في توحيد الله عز وجل، حيث تتحرر النفس البشرية والعقل الإنساني من القيود الوثنية وعبادة الفرد لغير الله. وقد ذكر الله تعالى في كتابه الكريم قصة تلخص الحرية التي منحها الله تعالى للإنسان فمن أعظم ما يلفت



الانتباه من قصص القرآن الكريم قصة خلق آدم، تلك العناية والحفاوة البالغة التي أحيطت بها هذه الواقعة وهذا المخلوق, فقال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)[4] وقال أيضاً: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)[5] ولم تقف الحفاوة عند هذا الإعلان الإلهي الجليل، ولا عند تسمية هذا المخلوق خليفة، ولا عند تصويره وتسويته بيد العناية الربانية، ولا عند النفخ فيه من روح الله تبارك وتعالى، ولا عند إسجاد الملائكة له وهم عباد بررة مكرَّمون، لم تقف الحفاوة الإلهية بالإنسان عند هذا فقط، بل امتدت وسمت إلى حد إسكانه الجنة وإطلاق يده وحريته فيها، دون أن يكون قد فعل ما يستحق به شيئاً من هذا كله, قال تعالى: (وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا)[6]ولم يكن مع هذه الحرية المطلقة ومع هذه الإباحة الشاملة سوى استثناء رمزي، لا تعدو نسبته إلى الجنة وما فيها، أن تكون كقطرة في بحر أو حبة رمل في صحراء , والكثير الكثير من الآيات التي تهتم بالحرية وتعتني بها.

وأما السنة النبوية فهي مثل القرآن جاءت بمبدأ الحرية في أروع صوره, والحث على تحرر الإنسان من الخرافات والأوهام, والدعوة إلى التفكر في مخلوقات الله جميعاً والتفكر في السماوات وفي خلقهن, والدعوة إلى أن الناس جميعاً متساوون في الحقوق والواجبات, وذلك لأنهم متساوون في أصل خلقتهم فكلهم من نفس واحدة وكلهم لآدم وآدم من تراب, فليس هناك فرق بين الناس الا بقدر تقواهم لله تعالى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع الشهيرة التي رواها جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما – قال: خطبنا رسول الله– صلى الله عليه وسلم – في وسط أيام التشريق خطبة الوداع، فقال: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلغت؟ "، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "فليبلغ الشاهد الغائب"[7] وكذلك رفض رسول الله صلى الله عليه وسلم أي مساس بحرية الإنسان, يستوي في ذلك مؤمنهم وكافرهم, ونهى أن تسلب هذه الحرية من الإنسان الحر فحذر الناس



من بيع الأحرار, وهددهم بمخاصمة الله تعالى لهم يوم القيامة, يوم يحتاج كل إنسان إلى رحمته وغفرانه ورضوانه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعط أجره)[8].

ولم يكتف رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا, بل حث على عتق العبيد الموجودين أصلاً قبل الإسلام قولاً وعملاً, ومن المظاهر التي تميز بها الإسلام وأظهر اهتمامه بالحرية وسبق كل الشرائع في تقريرها والاهتمام بها قصة عمر بن الخطاب مع واليه في مصر عمرو ابن العاص, وقال له مقولته الشهيرة (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ). فكرامة الإنسان وحريته هي أصله وهي الأصل فيه, فالإنسان كلما زادت حريته ترسخت انسانيته, وكلما نقصت حريته نقصت إنسانيته. ومقولة عمر بن الخطاب هذه تتجسد فيها المعاني التي ما فتئ العلماء والمفكرون ينصون عليها ويعبرون عنها، كل بطريقته وعبارته. ومما يوضح أن الإسلام اهتم بمبدأ الحرية اهتماماً بالغاً أن جعل الإنسان حراً في تصرفاته وأفعاله وهو ما يسميه العلماء "المعاملات" فالأصل فيها الإباحة إلا ما ورد النص بتحريمه, وأما الجانب التعبدي فالأصل فيه الحرمة, لأن الشرع في المعاملات مصلح مهذِّب، وفي العبادات منشئ مؤسِّس[9] قال الشهيد عبدالقادر عودة: (ولقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير نظرية الحرية بأحد عشر قرناً على الأقل, لأن القوانين الوضعية لم تبدأ بتقرير هذه النظرية إلا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر, أما قبل ذلك فلم تكن هذه القوانين تعترف بالحرية بل كانت أقصى العقوبات تخصص للمفكرين ودعاة الإصلاح ولمن ينتقد عقيدة تخالف العقيدة التي يعتنقها أولو الأمر. هذا هو الواقع وهذه هي حقائق التاريخ، فمن شاء بعد ذلك أن يعرف كيف نشأت الأكذوبة الكبرى التي تقول إن الأوروبيين هم أول من دعا للحرية فليعلم أنها نشأت من الجهل بالشريعة الإسلامية، وقد يعذر الأوروبيون في هذا الجهل أما نحن فلن نجد لأنفسنا عذراً)[10].



**المطلب الثالث: الحرية في الإسلام مقيدة وليست مطلقة**

إن الحرية مبنية على أساس رفع القيود، والتحرر من عبودية الخلق إلى عبادة الخالق، ومن عبودية النفس والهوى والشهوات إلى كرامة الانسانية والخلق والعفة والطهر، حتى يحقق الانسان الهدف الذي خلقه الله من أجله، وليست الحرية رغبات شخصية ونفسية وتشريعات عقلية مقصورة، وغريزية بلا حدود ولا قيود، فالحرية إنما هي رفع للقيود التي وضعها البشر للبشر، إلى توجيهات وإرشادات خالق البشر وعبوديته، فالحرية يمنحها الله لعباده وهو الذي يقيدها بشرائعه، واذا فشل العقل البشري في حالة غياب الوازع الديني والروحي عند المشرعين، فإن الغرائز تنفلت ولا يوجد ما يحكمها وما يضبطها أو يلجم طموحها، فتنطلق الشهوات وتتأجج العواطف، فيتحول المشرعون إلى أشبه بوحوش ومفترس الغابات ما يهمهم إلا ما يشبع فرجهم وبطنهم، فتتحطم كرامة الانسانية وتصير الفوضى سيدة الموقف.

والكلام عن الحرية يعدّ من الأمور التي يصعب على الباحث الإحاطة بها وبكل جزئياتها, لما لها من مساحة واسعة على الساحة الإنسانيّة بشكل عام، خصوصاً وأن هذه الكلمة لها وقعها الخاص على السامع لها والمدرك لمعناها، حتى أضحت من الكلمات التي يأنس بها عامة الناس، وتدغدغ أحاسيسهم، وتتلاعب بمشاعرهم وعواطفهم، ويرفعها شعاراً كلّ من يريد تغييراً أو إصلاحاً في أي مجتمع كان، فمبدأ الحرية شعار ضحت من أجله وثارت في سبيله الشعوب وأريقت من أجله الدماء، فمنذ العصور الحديثة أصبحت الحرية شعاراً للشعوب والطبقات المضطهدة ضد مغتصبي الثروة والسلطة والمسيطرين على رقاب الناس في المجتمعات البشرية، ولمفهوم الحرية علاقة مباشرة مع جوهر وجود الإنسان, فمن أجل ذلك المفهوم اعتبر الإنسان نفسه مخلوقاً مميزاً عن بقية مخلوقات الأرض وقد نبع هذه الاعتقاد من قدرة الإنسان على تسخير الطبيعة وأن يجعلها في خدمته, لا أن يكون هو عبداً أو خادماً تحت أخيه الإنسان. وبما أن الإسلام دين ودولة، كان لا بدّ من وضع أحكام وشرائع لتوصل الإنسان إلى السعادة, وإذا ما أُريد لأي تشريع أن يكون عادلاً، فلا بد وأن يكون منبثقاً عن الحرية، وإلا أخطأ هدفه، وفقد غايته.



وهنا جاء الإسلام وأطلق الحرية إطلاقاً كاملاً إلا ما يقتضيه النفع العام والمصلحة العامة فإنه قيده ومنع الناس منه, وهذا التقييد لا يعدو أن يكون قطرة في بحر الحرية, أو ذرة في رمال صحاري الحرية الواسعة, فمنذ بدء الخليقة أسكن الله تعالى أبانا آدم الجنة وجعله حراً طليقاً فيها ولم يقيده بقيد أو يمنعه من شيء إلا من شجرة واحدة لا غير, فكم هي نسبة الشجرة الواحدة أمام ملايين الحدائق والبساتين. وهكذا هي الحرية في الإسلام, هي مطلقة, ولكنها مقيدة بقيد يعلي قيمة الإنسان ويرفعه من مستوى الحيوانية والبهيمية إلى التكريم والتعظيم, فقد عظم الله الإنسان أعظم تعظيم وجعل المساس بهذا الإنسان أعظم جرماً من المساس ببيت الله الحرام الذي عظمه الله ورسوله والمؤمنون. وكذلك فإن الحرية في الإسلام ليست كما يدعو إليها الغربيون, حيث يصبح كل شيء مشاعاً متاحاً لأي أحد، بل إن الشرع يقيدها بقيود ليحفظ للغير نصيبه من الحرية وقدره من الحركة.

وكلامنا هاهنا عن التقييد الذي ينبغي أن تقيد به الحرية, لا نقصد به أنه أصل, بل هو استثناء لا يجوز إلا وقت الحاجة, ولا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة, ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول الطاهر ابن عاشور رحمه الله: إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق, فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع[11] وفي الأخير فإن الإسلام كفل للإنسان الحرية، بعد أن أرشده بالوحي، وكرمه بالعقل، إنها حرية مسئولة لها تبعاتها والتزاماتها، ولها حدودها وضوابطها، إنها حرية بنَّاءة، لها آثارها وثمراتها، ومن ينظر في القرآن الكريم وسنته ـ صلى الله عليه وسلم ـ العطرة يجد وضوح هذا المبدأ تأصيلاً وممارسة، كما يلحظ سبق الإسلام في ذلك لكثير من الشرائع الوضعية، والمواثيق الدولية التي تعنى بحقوق الإنسان. وكما أثبت الإسلام بقوة في أمسه فقد أثبت كذلك في حاضره, أنه دين الحرية والتسامح، ودين الرحمة والعدل، حرية منضبطة بضوابط الشرع, وتسامح لا تضيع معه الحقوق، ورحمة في غير ذلة ومسكنة، وعدل في غير جور وتعدٍ.



**المطلب الرابع: مفهوم الحرية في الغرب وتاريخ ظهوره**

أكد عدد من الباحثين على أن أول ظهور بارز لسؤال الحرية في الفكر الغربي كان في بداية القرن السابع عشر أو قبله بقليل، وفي هذه المرحلة حدثت تطورات ضخمة في الأجواء الغربية وانعطفت الحياة فيها انعطافات حادة، وانتشرت تغيرات كبيرة على جميع الأصعدة ،كالصعيد الديني والفكري والفلسفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، وأخذت تتشكل في المجتمع الغربي ظاهرة غريبة على الجنس البشري كله، وهي ظاهرة نقد الدين والثورة على تعاليمه ومبادئه، ويرجع تشكل هذه الظاهرة إلى أسباب كثيرة ليس هنا مقام ذكرها [12].

إن مفهوم الحرية في الغرب يرتكز على الحرية الطبيعية أو على النفع المادي المحض, وذلك حسب النظريات الفلسفية التي ظهرت في القرن السادس عشر والرابع عشر وقد انعكست هذه النظريات بشكل كبير في كل اتفاقيات ووثائق حقوق الإنسان التي أصدرتها الحكومات والمنظمات الغربية, وهذا الانعكاس نقل إلينا الجو الذي كان موجوداً وقت نشأت هذه النظريات, فهي نظريات مشحونة ضد الدين وضد التسلط على الفرد, ولذلك فالبعد الديني والأخلاقي مستبعد تماماً, ومن تأمل تعريفات المفكرين الغربيين يدرك هذا الاستبعاد تماماً, وكذلك يجد الدعوة المتكررة إلى الحرية المطلقة المنفلتة من كل القيود.

– فقد عرف هارولد لاسكي الحرية بقوله: "أنا أعني بالحرية انعدام أية قيود[13].

– وعرفها جاك روبير فقال: "الحرية تلتقي إذن بضمانة حيز خاص لكل فرد لأن يكون سيد نفسه)[14].

– وعرفها جون ستيورات فيقول: "إن النطاق المناسب للحرية الإنسانية هي حرية الضمير بأشمل معانيها وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كل الموضوعات سواءً كانت عملية أم تأملية أم أخلاقية أم لاهوتية"[15].

– وعرفها هيجل بقوله: "الحرية هي العنصر المكون للإنسان نفسه, إن الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون, وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة, لكن القول إن الإنسان حر بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ما تعنيه ومفهومه[16].



وهكذا يتضح لنا أن مفهوم الحرية في الغرب هو التحرر من كل القيود, الأرضية والسماوية, الأخلاقية والاجتماعية, وجعل الإنسان حراً في كل تصرفاته واعتقاداته, فهي حرية للفرد من كل قيد, حرية تجعل من ثوابت المجتمعات محل شك وسخرية, وهذا ما نشاهده اليوم تحت مصطلح الحرية, فمن الحرية سب الله ومن الحرية الاستهزاء من الأنبياء, ومن الحرية الدعوة إلى الفجور والتعري, ومن الحرية الدعوة إلى الشذوذ الجنسي وأن يتزوج الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة, بل وصلوا إلى المطالبة بقوانين تمنحهم الحق في ذلك وتجرم من يمنعهم أو ينتقصهم, وهو ما حصلوا عليه فعلاً, ومن يقول أو يعتقد أن هذا ليس من الحرية اتهموه بالتخلف والرجعية.

**الخاتمة**

في الأخير خلُص الباحث إلى العديد من النتائج أهمها:

1. أن الحرية في الإسلام تعتبر مقصد من مقاصده الأساسية, والمقاصد الضرورية يتوقف تطبيقها على وجود الحرية أو عدمه.

2. أن أول ظهور للحرية في الإسلام هو بمجرد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم, فهو الذي حرر فكر الإنسان بتحرير عقله من الخرافات والأوهام , وحرر جسمه بإغلاق كل المنافذ للعبودية الجديدة, وسعى في تحرير العبيد الموجودين من قبل بشتى الوسائل والطرق.

3. أن الإسلام جاء بكل أنواع الحرية وسبق غيره بقرون, وكذلك بينا أن أول ظهور بارز لمصطلح الحرية في الفكر الغربي كان في بداية القرن السابع عشر أو قبله بقليل.

4. أن الحرية في الإسلام مكفولة لكل الناس, المسلم والكافر في ذلك سواء, وأن الكفار عاشوا بين المسلمين قروناً وهم في أمن وطمأنينة, ولهم كل الحقوق التي للمسلمين.



**الهوامش**

---

(1) سورة المائدة, من الآية 3.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط:3. ج:4, ص: 182.

(3) ابن عاشور, محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. (بدون تاريخ). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ط:2. ص:160.

(4) سورة البقرة من الآية:30.

(5) سورة ص, من الآيتين70 -73.

(6) سورة الأعراف, من الآية19.

(7) ابن حنبل, أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. ط:1. ج:2, ص:477. رقم الحديث: (2036).

(8) البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة: (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ط:1. ج:3, ص:82. رقم الحديث:(2227).

(9) الصفحة الرسمية لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي في الفيس بوك , منشور بتاريخ 1-10-2018م
http://www.al-qaradawi.net/new/Home/page?fbclid=IwAR

(10) عبد القادر عودة. (بدون تاريخ). التشريع الجنائي الإسلامي. بيروت: دار الكتاب العربي. ج:1، ص:37.

(11) ابن عاشور, أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، مرجع سابق, ص:163.

(12) الدكتور سلطان العميري. (بدون تاريخ). كتاب فضاءات الحرية. ص:37.

(13) هارولد لاسكي. (1978). الحرية في الدولة الحديثة. باريس. ط:2. ص:27.

(14) Jacques Robert ,Libertes Publiques ,Ed.Montchrestien ,Paris ,troisieme Ed 1982.P.17.

(15) الدكتور عيسى بيرم. (1988). كتاب الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. بيروت: دار المنهل اللبناني. ص:11-12.

(16) هيغل. (1964). دروس في تاريخ الفلسفة. باريس: غاليمار. ص:63.

**المصادر والمراجع**

**القرآن الكريم.**

1. ابن حنبل, أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. ط:1.



2. ابن عاشور, محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. (بدون تاريخ). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ط:2. ص:160.

3. ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط:3.

4. البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (1422هـ). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة – مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. ط:1.

5. الصفحة الرسمية لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي في الفيس بوك

.http://www.al-qaradawi.net/new/Home/page?fbclid=IwAR

6. العميري, سلطان بن عبدالرحمن .( 2013) . فضاءات الحرية. القاهرة : المركز العربي للدراسات الإنسانية .

7. عبد القادر عودة. (2010). التشريع الجنائي الإسلامي. بيروت: دار الكتاب العربي.

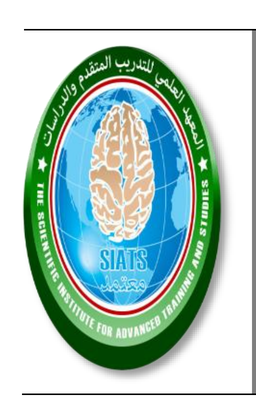
8. عيسى بيرم. (1988). كتاب الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. بيروت: دار المنهل اللبناني.

9. هارولد لاسكي. (1978). الحرية في الدولة الحديثة. باريس. ط:2.

10. هيغل. (1964). دروس في تاريخ الفلسفة. باريس: غاليمار

11. Jacques Robert, Libertes Publiques ,Ed.Montchrestien ,Paris ,troisieme Ed 1982.P.17.





SIATS Journals

**Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches**

**(JISTSR)**

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **5**، العدد 3، يوليو 2019م

e-ISSN: 2289-9065

# نِكاح الأخرس في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردنيِّ

# The Marriage of the Dumb In the Islamic Jurisprudence And The Jordanian Personal Status Law

محمد حامد العياف

laythmohd@gmail.com

د. قمر الدين مات وانج

Kamarudin6792@gmail.com

جامعة السلطان زين العابدين – ماليزيا

2019م – 1440 هـ

**ARTICLE INFO**

***Article history:***
Received 22/4/2019
Received in revised form1/5/2019
Accepted 20/6/2019
Available online 15/7/2019

## Abstract

In light of the growing interest of people with special needs in the disabled - the deaf, the blind and the dumb - and the enactment of laws ensuring their rights to education, health, employment, etc., it is worth the Muslim researchers to work to highlight the laws, legislation, inclusiveness and uniqueness of Islam. The problem of research, and in this paper the researcher would like to be exposed to the nihilism in the Islamic jurisprudence, and how our Faqahna–( religious men who can exegete holy texts) may Allah have mercy on them - dealt with their different doctrines with this matter, with exposure to the Jordanian personal status law and derived from Islamic jurisprudence. It was based on the analytical descriptive approach and the deductive approach. The results showed the greatness of the Islamic legislation and the efforts of our scholars - may Almighty Allah have mercy on them - and the flexibility of the Jordanian Personal Status Law and its observance of reality.

**Keywords**: Dumb, Marriage, Reference, Writing

**ملخص البحث**

في ظِلِّ ما يشهدُهُ العالمُ مِنَ اهتمامٍ متزايدٍ بذوي الاحتياجاتِ الخاصَّةِ المعاقين – مِنَ الصُمِّ والعُمي والخُرسِ، وتشريعِ القوانينِ التي تكفلُ لهم حقوقَهم في التعليمِ والصحّةِ والتوظيفِ وغيرِ ذلك، فإنّه يجدرُ بالباحثين المسلمين أنْ يعملوا على إبرازِ سَبقِ الإسلامِ لهذهِ القوانينِ والتشريعاتِ وشُموليتِهِ وتَفَرُّدِهِ فيها، وهنا تكمنُ مشكلةُ البحثِ، وفي هذه الورقة يودُّ الباحثُ أن يتعرَّضَ لنكاحِ الأخرسِ في الفقهِ الإسلاميِّ، وكيف تعاملَ فقهاؤنا – رحمهم الله — في مذاهبهم المختلفة مع هذه المسألةِ والتي تحتاج لوجودِ مَلَكةِ النُّطقِ، مع التعرُّضِ لما جاء في قانون الأحوال الشخصية الأردنيّ والمستنبطِ من الفقه الإسلاميِّ. وتمّ الاعتمادُ على المنهج الوصفيِّ التحليليِّ والمنهج الاستنباطيِّ، وبيّنتِ النتائجُ عظمةَ التشريعِ الإسلاميِّ وجهودِ سادتنا الفقهاءِ — رحمهم الله — ومرونةُ قانون الأحوال الشخصية الأردنيّ ومراعاتهِ للواقعِ.

**الكلماتُ المفتاحيةُ** : الأخرس، نكاح، إشارة، كتابة



## المقدمة

إنَّ الحمدَ لله ، نحَمَدُهُ ونستعينُهُ ونستغفرُهُ، ونعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسنا وسيئاتِ أعمالنا، من يهدِهِ اللهُ فهو المهتد، ومن يضللْ فلا هاديَ لهُ، وأشهدُ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له، وأنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ، وصَفيّهُ من خلقهِ وخليلُهُ، أفصحُ من نطقَ بالضادِ، وآتاهُ اللهُ جوامعَ الكَلِمِ وبعدُ :

فقد كَرَّمَ الله تعالى الإنسانَ بالعقلِ وميَّزَهُ عن سواه من المخلوقاتِ بهِ، وجعلَ لهُ إرادةً يستطيعُ بها الاختيارَ، ووهبَ له السمعَ والبصرَ واللِّسانَ أدواتٍ يفهمُ بها الخطابَ عن ربِّهِ تعالى، ويتواصلُ بها مع سواه، ورتّبَ سبحانهُ على العقلِ والإرادةِ ثواباً وعقاباً، ثمّ إن الله تعالى خَلقَ الإنسانَ ضعيفاً مُفتقراً إلى نِعَمهِ ورحمتهِ في كُلِّ لحظةٍ تمُرُّ بهِ، ولا يُمكنُهُ أنْ يَستغنيَ عنْ ذلكَ طرفةَ عينٍ، قال الله تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}[1]خاصةً تلك النِّعمِ المستديمةِ معَ الإنسانِ طُوالَ حياتهِ، والتي كثيرًا ما ينسى الإنسانُ قَدْرَها، ولحكمةٍ يعلمُها اللهُ تعالى جعلَ النّاسَ متفاوتينَ في النِّعمِ ومن هذهِ النِّعمِ التي وهبَها الله تعالى للإنسانِ وميَّزهُ بها البيانُ عمّا يريدُهُ وهو الكلامُ، قال تعالى: {خَلَقَ الإنسَان* عَلَّمَهُ الْبَيَان}[2]. وقد جاءتِ النُّصوصُ الشرعيةُ من القرآنِ والسنَّةِ بالأمرِ بحفظِ اللسان والحضِّ على استخدامهِ فيما يرضي اللهَ تعالى، قال تعالى: {مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيد}[3] وأنْ لا يكونَ اللسانُ أداةً للآثامِ وإيذاءِ الناسِ، وبيّنتْ هذهِ النُّصوصُ الثوابَ المترتّبَ على حفظِ اللِّسانِ وصَونهِ، وكذلك العقوباتِ الأخرويةِ والدنيويةِ في حالةِ إساءةِ استخدامهِ، وكذلك جعلَ اللهُ تعالى بعضَ العباداتِ لسانيةً كقراءة القرآن والدعاء وغيرِها، وجعل سبحانهُ الكلامَ تعبيراً عن الإرادة، ورتّبَ على ذلك نتائجَ والتزاماتٍ يتحمّلُ الإنسانُ مسؤوليتَها.

## أهميةُ البحث

تأتي أهميَّةُ البحثِ من كونهِ جاءَ ليعالجَ موضوعاً مهمّاً تحتاجُهُ فئةٌ كبيرةٌ من المسلمين والقائمونَ على رعايةِ شؤونهم والباحثون وطلابُ العلمِ والقضاةُ، ممّا يسهِّلُ عليهم التعرُّفُ على الأحكامِ الواردةِ فيهِ، فهو يتعلَّقُ بموضوع نكاحِ الأخرسِ



في الفقهِ الإسلاميِّ ومناقشتِها دونَ تحيّزٍ، في محاولةٍ للوصولِ إلى القولِ الذي يغلبُ على الظنِّ صوابُهُ، مع بيانِ رأيِ قانونِ الأحوالِ الشخصية الأردنيِّ.

## المبحثُ الأوَّلُ: التعريفُ اللُّغويُّ للأخرسِ

( الخاءُ والراءُ والسينُ أصولٌ ثلاثةٌ :

**الأولُ** : الخرْسُ بسكونِ الراءِ، وهو الدَنُّ، ويُقالُ لصانعهِ: الخرَّاس.

**الثاني**: الخرَسُ في اللسانِ وهو ذهابُ النُطقِ.

**الثالثُ**:(الخرسُ والخرسةُ وهو طعامٌ يُتَّخذُ للوالدِ من النساءِ ) [4]والذي نحنُ بصددِهِ من هذه الأصولِ هو الثاني، (فالخَرَسُ: ذهابُ الكلامِ عِيّاً أو خِلقةً، خَرِسَ خَرَساً وهو أخرسٌ، وجَمَلٌ أخرسٌ : لا ثُقبَ لشقشقتهِ يخرجُ منها هديرُهُ فهو يُرَدِّدُهُ فيها، وعَلَمٌ أخرسٌ : الجبَلُ لا يُسمعُ لهُ صدى، وكتيبةٌ خرساءُ : إذا صَمَتَتْ من كثرةِ الدروعِ، أيْ لم يكنْ لها قعاقعَ، وقيلَ : هي التي لا تَسمعُ لهم صوتاً من وَقَارِهِمْ في الحربِ، وسحابةٌ خرساءُ : لا رعدَ فيها ولا برقٌ ) [5]والملاحظُ أنّ هذه المعاني في اللغةِ تدورُ كُلُّها حولَ الصمتِ وذهابِ الصوتِ وعدمِ النطقِ،فكلُّ ما ليس لهُ صوتٌ أو لا يُسمعُ لهُ صوتٌ فهو أخرسُ.  وإلى هذا المعنى اللغويِّ ذهبَ الفقهاءُ في نظرتهم وحديثِهم عن أحكامِ الأخرسِ حين تعرَّضوا لها في أبوابِ الفقهِ المختلفةِ، حيثُ لم يضعوا تعريفاً اصطلاحياً للأخرسِ، فلم يخرجِ استعمالُهم له عن المعنى اللغويِّ.

## المبحثُ الثاني: إشارةُ الأخرس

الإشارةُ في اللغةِ تُطلقُ على ( الإيماءِ بالكَفِّ والعينِ والحاجبِ، وأشارَ إليهِ وشَوَرَ أومَأَ ، وشَوَرَ إليهِ بيدهِ أشارَ، وشَورتُ إليهِ بيدي أشرتُ إليهِ لوَّحتُ لهُ، وفي الحديثِ الشريفِ كان صلى اللهُ عليه وسلّمَ يُشيرُ في الصلاةِ أي يوميءُ باليدِ والرأسِ، يأمرُ وينهى بالإشارة)[6]وقد دأبَ الناسُ على العملِ بالإشارةِ، ويتحمَّلُ صاحبَها تبعاتِها، (وأنّها تُنَزَّلُ منزلةَ



الكلامِ ) [7]وقد ترجمَ الإمامُ البخاريُّ في صحيحهِ باب ( مَن أجابَ بالفُتيا بإشارةِ اليدِ والرأسِ، وذكرَ فيه حديث ابن عباس أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلمَ سُئلَ في حَجّتهِ فقال : ذبحتُ قبل أن أرميَ فأومأ بيدهِ قال: لا حرجَ، قال : وحلقتُ قبل أن أذبحَ فأومأ بيدهِ ولا حرج )[8]. ولا يخرجُ استخدامُ الفقهاء لمصطلحِ الإشارةِ عن هذا المعنى، فالإشارةُ تعبيرٌ عن المعنى الباطنيِّ بالحركةِ سواءٌ من اليد أو العين أو الحاجب أو الرأس، (ومما لا شكّ فيهِ أنّ المعاني التي في النفس لا تنضبطُ إلا بالألفاظ، والكلامُ أقدرُ على إبانة ما في القلب، إلا أنّ الإشارة قد تكونُ في بعضِ المواطِنِ أقوى من الكلامِ، مثلَ قولهِ صلى الله عليه وسلّم ( بُعثتُ أنا والساعة كهاتين، وأشارَ بإصبعهِ الوسطى والسبّابة ) [9]فنحنُ لا نعرفُ قربَ ما بينهما إلا بزيادةِ الوسطى على السبّابةِ، كما أنّ إجماعَ العقولِ على أنّ العيانَ أقوى من الخبر دليلٌ على أنّ الإشارةَ قد تكونُ في بعضِ المواضعِ أقوى من الكلام ) [10]. ولذا يعبِّرُ الأخرسُ في أغلبِ الأحيانِ عن مُراداتهِ بالإشارةِ التي هي بديلُ النطقِ، بيدَ أنّ الخُرسَ ليسوا على درجةٍ واحدةٍ في القدرةِ على التعبيرِ بالإشارةِ، ولذلك قسَّمَ الفقهاءُ إشارة الأخرس إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

**الأول**: الإشارةُ المفهومةُ المعهودةُ من الأخرس، وهي التي يَفهَمُ المرادَ منها كلُّ واقفٍ عليها، كأنْ يُحرِّكَ رأسَهُ عَرضاً دلالةً على الإنكارِ، أو طُولاً دلالةً على الموافقةِ والإقرارِ.

**الثاني**: الإشارةُ التي يختصُّ بفَهمِ المرادِ منها مَن اختُصَّ بالفهمِ والذكاءِ.

**الثالث**: الإشارةُ غيرُ المفهومةِ )[11], وقد اشترطَ بعضُ الفقهاء أنْ تحتَفَّ إشارةُ الأخرس بالقرائنِ الدالةِ على مُرادِ الأخرس من إشارتهِ لتأكيدِ هذا المرادِ، وضربوا أمثلةً لذلك مثل ( اقترانُ الإشارةِ بالتصويتِ، لأنّ ذلك هو الغالبُ منه، فتكونُ الإشارةُ بياناً لما أجمَلَهُ الأخرسُ )[12] وكذلك ( إلقاءُ القناعِ على رأسِ المرأة المطلّقةِ كقرينةٍ دالةٍ على إرادتهِ الطلاقَ بإشارته)[13] ولا شكّ أنّ الإشارةَ ( إذا اقترنتْ بها قرائنُ الأحوال أورثتْ بمجموعها العلمَ الضروريَّ، ولذلك اشترطوا التناهيَ في نَصبِ العلاماتِ والأمارات معَ الإشاراتِ )[14]



## المبحثُ الثالثُ: كتابةُ الأخرس

الكتابةُ وسيلةٌ مهمّةٌ من وسائلِ التعبيرِ عن مُرادِ الإنسانِ وإيصالِ ما يرغبُ في إيصالهِ إلى الآخرين، ولذلك اعتبرَ الفقهاءُ ( الأصلَ أنّ البيان بالكتاب كالبيان باللسان )[15] وأنَّ ( الكتابَ كالخطاب )[16] ويستدلّونَ لذلك ( بأنّ الكتابةَ حروفٌ منظومةٌ تدلُّ على معنىً مفهومٍ كالكلام، بدلالةِ أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلَّمَ كان مأموراً بتبليغِ رسالتهِ، فحصلَ ذلك في حقِّ البعض بالقولِ وفي حقِّ آخرين بالكتابةِ إلى ملوكِ الأطراف، ولأنَّ كتابَ القاضي يقومُ مقامَ لفظهِ في إثباتِ الحقوقِ والدُّيونِ )[17], وقد قسَّمَ الفقهاءُ الكتابةَ سواءٌ من الناطقِ أو الأخرس إلى ثلاثةِ أقسامٍ، وذلك بحسبِ ما اعتادَ الناسُ استعمالَهُ في عُرفهِمْ، وبَنوا على هذا التقسيمِ اعتبارَ الكتابةِ وقيامَها مقامَ العبارةِ أو لا، وهذه الأقسامُ هي :

**أولاً** : الكتابةُ التي تقومُ مقام العبارة بدون نيَّةٍ، وإنْ قالَ لم أنوِ بهِ الخطابَ لم يُصَدَّقْ قضاءً ولا ديانةً، وهذه هي الكتابةُ المستبينةُ المرسومةُ، كما لو كتبَ ( إلى زوجتي فلانة أنتِ طالقٌ ) طَلُقَتْ بمجرد الكتابة.

**ثانياً** : الكتابةُ التي لا يقعُ العملُ بها إلا إذا نوى، وهذه هي الكتابةُ المستبينةُ غيرُ المرسومة، فإذا نواهُ أوِ انضمَّ إليه شيءٌ آخرُ كالبينةِ أو الإشهادُ عليه أو أملاهُ على الغيرِ حين الكتابة وقعَ، وإلا كان لغواً.

**ثالثاً** : الكتابةُ التي لا يقعُ العملُ بها، ولا تقومُ مقامَ العبارةِ ولا تثبتُ بها الأحكامُ وإنْ نوى، وهذه هي الكتابةُ غيرُ المستبينةِ، كالكتابةِ على الماءِ ونحوهِ، وهذه الكتابةُ لغوٌ، وهي بمنزلةِ الكلامِ غيرِ المسموعِ)[18]. وقد علَّلَ الفقهاءُ عدمَ اعتبارِ إشارةِ الأخرس التي يفهمِ المقصودَ منها مَن اختُصَّ بالذكاءِ والفطنةِ، وكذلك كتابتهِ المستبينةِ وأنّها لا تقومُ مقام العبارة إلا مع النيَّةِ بأنّهما من الكناياتِ، والكناياتُ ( تحتملُ وجوهاً كثيرةً، فمثلاً : الكتابة تحتملُ أن تكونَ للتجربةِ أو للتحقيقِ فلا بدّ من النيّةِ )[19].

( والدليلُ على أنّ الكنايةَ يقعُ بها العملُ مع القصدِ والنيّةِ حديثُ عائشة رضي اللهُ عنها لما دخلتْ ابنةُ الجَونِ على رسول الله صلى الله عليه وسلم ودنا منها قالتْ : أعوذُ باللهِ منكَ، قال لها : لقد استعذتِ بعظيمٍ، إلحقي بأهلكِ،



وفي حديثِ كعبِ ابن مالكٍ رضي الله عنه لما قيل لهُ : إنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلّم يأمرُك أن تعتزلَ أهلك، فقال : أطلِّقُها أم ماذا ؟ قال : بل اعتزلْها فلا تقربنّها، فقال لامرأتِهِ : الحقي بأهلكِ، فأفادَ الحديثانِ أنّ اللفظةَ تكونُ طلاقاً مع القصدِ ولا تكونُ مع عَدمِهِ )[20], وخلاصةُ الرأيِ أنّ الفقهاء أجازوا للعاجزِ عن النطقِ إنشاءَ العقود بالإشارةِ المفهومةِ التي تقومُ مقامَ العبارةِ وكذلك بكتابتِهِ المستبينةِ المرسومةِ بدونِ نيَّةٍ ، والمستبينة مع النيةِ والقصدِ.

## المبحثُ الرابعُ: حُكمُ إشارةِ الأخرس الذي يعرفُ الكتابةَ

بعد أنْ بيّنا أنّ إشارةَ الأخرس وكتابتَهُ أنواعٌ، وأنّ منها ما يُعتبرُ مُطلقاً وإنْ لم ينوِ، ومنها ما هو في حكمِ الكنايةِ يقعُ مع النيّةِ ولا يقعُ مع عدمِها، ومنها مالا يُعتبرُ مطلقاً وإنْ نوى, ومع أنّ الفقهاءَ متّفقونَ على أنّ إشارةَ الأخرس الذي لا يعرفُ الكتابةَ يكتفي بها، ويقعُ الحكمُ بها، إلا أنّ بعضَ الفقهاءِ فرّقَ بينَ الكتابةِ والإشارةِ من حيثُ قوّةُ الدلالةِ والإفهامِ، ولذلك لم يعتبروا إشارةَ الأخرس المفهومةَ حالَ كونهِ يعرفُ الكتابةَ، ويعلّلونَ ذلك بأنّ الإشارةَ إنما جازَ العملُ بها للضرورةِ، والضرورةُ تندفعُ بالكتابةِ، فلا حاجةَ للعملِ بالإشارةِ من الأخرس ما دامَ يستطيعُ الكتابةَ.

وقد نحا هذا المنحى بعضُ فقهاء الحنفية وبعضُ الشافعية، أمّا الحنفيةُ ( ففي المذهبِ روايتانِ في ذلك :

**إحداهما**: أنهُ لا يجوزُ عقدُهُ بالإشارة لأنّ الكتابةَ تعبيرٌ بالقلمِ، فهي كالنُّطقِ في قوّة الدلالةِ ، والإشارةُ أضعفُ منها، ولا يُعدَلُ عن الأقوى إلى الضعيفِ من طُرُقِ الإفهامِ ما دام الإفهامُ بالأقوى مُمكِناً.

**ثانيتهما**: أنّ الإشارةَ تكفي في إنشاءِ العقود لأنّ العبارةَ هي الأصلُ، فإذا لم تكنْ ممكنةً ورُخِّصَ له في غيرِها قامَ كلُّ ما يَدلُّ على القصدِ مقامَها. والأولى روايةُ الأصلِ، والثانية روايةُ الجامعِ الصغيرِ، فكان منشأَ القولين هو اختلافُ الروايةِ )[21], (والمعتمدُ عند الحنفيةِ أنّ عدمَ القدرةِ على الكتابةِ ليستْ شرطاً للعملِ بإشارتهِ )[22]. أمّا الشافعيةُ (فجمهورُهم على اعتبارِ إشارةِ الأخرس، سواءٌ قَدرَ على الكتابةِ أم لا، وشَرَطَ بعضُهُم للعمل بالإشارةِ المفهِمةِ عجزُهُ عن الكتابة، فإنّهُ إنْ قدرَ عليها فهي المعتبرةُ لأنّها اضبط )[23], والذي أراهُ راجحاً هو جوازُ العمل بإشارةِ الأخرس المفهومةِ وإنْ كان



يعرفُ الكتابةَ، ذلك لأنّ الكتابةَ والإشارةَ تَستويانِ في قوّة الدلالةِ ( لأنّ كلّ واحدٍ منهما – الإشارةَ والكتابةَ – حُجّةٌ ضروريةٌ، وفي الكتابةِ زيادةُ بيانٍ لم تُوجدْ في الإشارةِ، وفي الإشارة زيادةُ بيانٍ لم توجدْ في الكتابةِ لأنها أقربُ إلى النطقِ من آثارِ الأقلامِ فاستويا )[24], كذلك فإنّ اشتراطَ بعضِ الفقهاءِ – الحنفيةِ والشافعيةِ – عدمَ القدرةِ على الكتابةِ كي يعتبروا إشارةَ الأخرس,(فإنّ ذلك يعني أنّ إشارةَ الأخرس المفهومةَ تُلغى إذا كانَ يعرفُ الكتابة، فلو تعاقدَ الأخرسُ على بيعٍ أو طلاقٍ بالإشارة فإنّها تُعتبرُ حتماً، ولكنّ الأولى أن يعزِّزَ غرضَهُ بالكتابة)[25]

## المبحث الخامسُ: التعريف بمفهوم الأحوال الشخصية وقانونِ الأحوالِ الشخصيّةِ الأردنيِّ

إنّ ما يُسَمّى بالأحوالِ الشخصيةِ هو اصطلاحُ فقهاءِ القانونِ المعاصرِ، ويُطلقُ على القوانينِ المتعلِّقةِ بالزواجِ والطلاقِ وآثارِهما والمواريثِ والوصيّةِ، وهو مصطلحٌ لم يكنْ معروفاً لدى الفقهاءِ المسلمين السابقين، بل كانوا يطلقون على كلِّ مبحثٍ من أحكامِ الأسرةِ اسماً خاصّاً، فنجدُ في مؤلفاتِهم العناوين التالية : كتابُ النِّكاح، كتابُ المهرِ، كتابُ النفقاتِ، كتابُ الطلاقِ، كتابُ العدّة، كتابُ الميراثِ، كتابُ اللعانِ، كتابُ الظِّهار، كتابُ الإيلاءِ.

وللتعريفِ بمفهومِ الأحوالِ الشخصية فيجدرُ بنا تعريفُ مفرداتِ هذا المصطلحِ لغةً واصطلاحاً، وذلك لفهمِ المرادِ منه.

تعريفُ القانونِ لغةً : ذكَرَ صاحبُ مُختارِ الصحاحِ في اللُّغةِ في مادةِ (ق ن ن ) ( القوانينُ : الأُصولُ، الواحدُ : قانونٌ، وليس بِعربيٍّ )[26]

واختلفَ الكُتَّابُ في تحديدِ أصلِ هذا اللّفظِ، ( فذهبَ الرّأيُ الغالبُ إلى القولِ أنّهُ ليس عربيَّ الأصلِ، وأنَّهُ دخيلٌ على اللغةِ العربيةِ، وذهبَ البعضُ إلى القولِ أنَّهُ عربيُّ الأصلِ مادَّةً وشكلاً )[27]

( ومَن نسبَهُ إلى أصلٍ أجنبيٍّ اختلفَ معَ غيرِهِ في تحديدِ أصلِهِ، فذهبَ أكثرُ الكُتَّابِ إلى القولِ أنَّهُ مُستقىً من كلمةِ ( kanon ) التي تعني القاعدة أو التنظيم، وهي كلمةٌ لاتينيةٌ، اقتبَسَ منها الفرنسيون كلمة ( canon) قاصدين بها قراراتِ المجامع الكنسيّةِ، وأخذها الإنجليزُ فأطلقوها على القانون الكَنَسيِّ ( canon law) )[28]



أمّا القانونُ في الاصطلاح فهو ( مجموعةُ القواعدِ القانونيةِ المرعيَّةِ في مجتمعٍ ما، والمعَظِّمة للعلاقات الاجتماعية فيهِ، والتي يلتزمُ الأشخاصُ اتِّباعَها وإلا تعرّضوا للجزاءِ الماديِّ الذي تفرضُهُ السلطةُ العامَّةُ ) [29]

وفي تعريفِ الأحوالِ لغةً : ( الحاءُ والواو واللامُ أصلٌ واحدٌ، وهو تحرُّكٌ في دَوْرٍ، فالحولُ : العامُ، وذلك لأنَّهُ يحولُ أي يدورُ، وحالَ الشخصُ يحولُ : أي تحرَّكَ ) [30]

وأمّا تعريفُ الشخصِ في اللغةِ ( الشينُ والخاءُ والصادُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على ارتفاعٍ في شيءٍ، والشخصُ هو سَوادُ الإنسانِ إذا سَما لك من بعيدٍ ) [31]

وفي تعريفِ مفهومِ " الأحوالِ الشخصية " فهو ( مصطلحٌ قانونيٌّ ابتدعَهُ الفقهُ الإيطاليُّ في القرن الثاني عشر،لا نجدُ لهُ استعمالاً في كتبِ الفقهِ الإسلاميِّ، حيثُ كان الفقهاءُ يبحثونَ المسائلَ التي تندرجُ ضمن مفهوم " الأحوال الشخصية " في كتاب النِّكاح، وكتابِ الطلاقِ، وكتابِ النفقة، وكتاب النّسبِ، ونحو ذلك ) [32]

والعلاقةُ واضحةٌ بين التعريفِ اللُّغويّ للفظتيْ الأحوال و الشخصية وبين المعنى الذي اصطلحَ عليه القانونيون لهذا المفهوم، فهي أحكامٌ تهتمُّ بحركة الإنسانِ المسلمِ وتغيُّراتهِ من حالٍ إلى حالٍ .

وقد ( ظهرَ هذا المصطلحُ – الأحوالُ الشخصيّةُ أوّلَ ما ظهرَ في أواخرِ القرنِ التاسع عشر، حين قامَ الفقيهُ المصريُّ ( محمد قدري باشا ) بوضع مجموعةٍ فقهيةٍ خاصّةٍ سمّاها ( الأحكامُ الشرعيةُ في الأحوالِ الشخصيّة) ) [33]

أمّا قانونُ الأحوالِ الشخصيةِ الأردنيُّ المعمولُ بهِ في محاكمِ الأردنِّ الشرعيةِ فهو رقمُ 36 لسنة 2010م، وقد (أقَرَّهُ مجلسُ الوزراءِ الأردنيُّ في جلستهِ المنعقدةِ مساءَ يومِ الأحد 2010/9/26 والذي تقَدَّمتْ بهِ دائرةُ قاضي القضاةِ ليَحلَّ محلَّ قانونِ الأحوالِ الشخصيةِ رقم 61 لعامِ 1976م حيثُ مضى على العملِ بهِ ما يزيدُ على ثلاثينَ عاماً ). وعَلَّلتْ دائرةُ قاضي القضاةِ الأردنيةُ استبدالَ القانونِ القديم بالقانونِ الجديد بأنّهُ في خلالِ هذه المدّةِ قد ( تطوَّرتْ فيها ظروفُ الحياةِ، واستجَدَّتْ خلالَها أقضيةٌ وحوادثٌ ووقائعُ استوجبَتْ إعدادَ القانون الجديدِ ليكونَ أكثرَ شموليةً ومعالجةً لمعظمِ



مسائلِ الأحوالِ الشخصيةِ وشؤونِ الأسرةِ ), وقدِ احتوى هذا القانونُ على ( 328 ) مادةً، في حينِ أنّ القانونَ القديمَ يتكوَّنُ من ( 187 ) مادةً فقط. وبَيَّنتْ دائرةُ قاضي القُضاةِ في مقدِّمةِ القانونِ المطبوعِ أنّها في هذا القانون قد (حَرِصَتْ على الالتزامِ بثوابتِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ والدستور، وراعَتْ مُعطياتِ العصرِ ومُستَجَدّاتِ الواقعِ، فكانتْ أحكامُ هذا القانونِ مُستمَدَّةً من الشريعةِ الإسلاميةِ بمذاهبِها المعتبَرَةِ دون الالتزامِ بمذهبٍ بعينِهِ، وعلى أساسِ الاختيارِ القائمِ على رُجحانِ الدليلِ وتحقيقِ المصلحةِ الظاهرةِ المتَّفقةِ مع مقاصدِ الشريعةِ، وبما يَتَّفقُ وحاجةَ العصرِ وتَطَوُّرَ الزمانِ)( وقد تمّ إعدادُ القانونِ على مراحلَ عديدةٍ لإخراجِهِ بصيغةٍ تُحَقِّقُ الغايةَ المنشودةَ منه، حيثُ تمّ إعدادُهُ من قِبَلِ لجانٍ متخَصِّصَةٍ من هيئةِ القضاءِ الشرعيِّ والفقهِ والقانونِ، ومن ثُمَّ عُرِضَ على نخبةٍ من الخبراء في الفقهِ والقانونِ والأحوالِ الشخصيةِ من علماءِ الشريعةِ الإسلاميةِ وأساتذةِ الجامعاتِ الأردنيّةِ ومراكزِ البحثِ العلميِّ ), ( وقد حظيَ القانونُ بمباركةِ مجلسِ الإفتاءِ والبحوثِ والدراساتِ الإسلاميةِ الذي أقَرَّهُ بالإجماعِ برئاسةِ سماحةِ المفتي العامِّ وحضورِ كاملِ أعضائِهِ )[34].

## المبحث السادسُ : نكاحُ الأخرسِ

قبل الخوض في نكاح الأخرس يجدر التعريف بالنكاح لغة وشرعا:أمّا النكاحُ لغةً : ( النونُ والكافُ والحاءُ أصلٌ واحدٌ وهو البِضاع، نكحَ ينكِحُ، والنِّكاحُ يكونُ للعقدِ دونَ الوطءِ، يُقالُ : نكحتُ : تزوجتُ )[35]. وأمّا تعريفُ النّكاح في الشرع : الحنفية [36]: عقدٌ موضوعٌ لمِلكِ المتعة، أي حِلُّ استمتاع الرجل بالمرأة, وعرّفهُ الشافعيةُ [37]: عقدٌ يتضمنُ إباحةَ وُطءٍ بلفظِ إنكاحٍ أو تزويجٍ أو ترجمتِهِ, أمّا المالكيةُ [38]فقالوا : هو عَقدٌ لحِلِّ تَمَتُّعٍ بأنثى غيرِ مَحرَمٍ وغيرِ مجوسيةٍ لقادرٍ مُحتاجٍ, وعند الحنابلةِ[39] : عقدُ التزويجِ.

وعَرَّفَهُ قانونُ الأحوالِ الشخصيةِ الأردنيُّ في المادةِ الخامسة منه بأنَّهُ ( عَقدٌ بين رجُلٍ وامرأةٍ تَحِلُّ لهُ شَرعاً لتكوينِ أسرةٍ وإيجادِ نَسلٍ بينهما )[40], وهذا التعريفُ أفضلُ في إظهارِ الغايةِ الرئيسيةِ من النِّكاح، إذ جعلَتها تعاريفُ الفقهاء السابقين تحقيقَ الشهوةِ الجنسيةِ وإرواءِ الغريزةِ والمتعةِ، وهذه وإنْ كانتْ إحدى الغاياتِ لكنّها ليستِ الغايةَ الكبرى بل



الغايةُ الكبرى هي تكوينُ أسرةٍ صالحةٍ مسلمةٍ،واستمراريةُ النسلِ لعمارةِ الأرضِ، وتحقيقُ معنى الاستخلافِ الإلهيِّ للإنسانِ فيها. ثمّ لا بُدّ للنكاحِ من ثلاثةِ أمورٍ تثبتُ بها صِحّتُهُ وهي:

**الأولُ**:الإيجابُ والقَبولُ وهو ركنُ العقدِ.

**الثاني**:العاقدان : وشروطُهما، توافرُ أهليةِ أداء ولو ناقصة.

**الثالث:** محلُّ العقدِ، وشرطُهُ عدم قيامِ مانعٍ يمنعُ من حِلِّ الاستمتاع، سواءٌ كان مؤبّداً أو مؤقتاً [41].

وقدِ اتَّفقَ الحنفيةُ[42]والشافعيةُ [43] والمالكيةُ [44]والحنابلةُ [45] على أنّ النّكاحَ ينعقدُ من الأخرس بالكتابةِ، وذهب الجمهورُ من الشافعيةِ والمالكيةِ والحنابلةِ إلى أنّ إشارةَ الأخرس المفهومةِ ينعقدُ بها النكاحُ وإنْ كان يُحسنُ الكتابةَ، أمّا الحنفيةُ فعندهم روايتانِ في المذهبِ بخصوصِ انعقادِ نكاحِ الأخرس بإشارتهِ إنْ كان يُحسنُ الكتابة وهما :

**الأولى** : لا ينعقدُ النّكاحُ بإشارتهِ وإنْ كانتْ مفهومةً، وذلك لأنّ الكتابةَ أقوى من الإشارةِ في الدلالةِ.

**الثانية** : ينعقدُ النّكاحُ بإشارتهِ المفهومة وإنْ كان يُحسنُ الكتابة، لأنّ الأصلَ هي العبارةُ، فإذا سَقَطتْ العبارةُ بعجزهِ عنها كانتِ الإشارةُ والكتابةُ متساويتين، فينعقدُ العقدُ بأيٍّ منهما. أمّاقانونُ الأحوال الشخصية الأردنيّ فَنَصَّتِ المادة (7) منهُ على ( يكونُ الإيجابُ والقَبولُ بالألفاظِ الصريحة (كالإنكاحِ والتزويجِ ) وللعاجزِ عنهما بكتابتِهِ أو بإشارتهِ المعلومة ) [46], وهنا نوردُ عدّةَ ملاحظاتٍ هي:

**الأولى**: أنّ القانونَ حيثُ اشترطَ أن يكونَ الإيجابُ والقَبولُ بالألفاظِ الصريحة( فمفهومهُ أنّهُ لا يصحُّ بالكتابة من الناطقِ، أخذاً بالراجحِ من قوليْ الشافعية والحنابلةِ، لأنّ الكتابةَ من الكنايةِ ولا ينعقدُ النّكاحُ بألفاظِ الكناياتِ عندهم ) [47], وقد عَلَّق الدكتور محمود السرطاوي في شرحهِ للقانون بقولهِ ( وهذا رأيٌ حَسَنٌ، حيثُ استبعدَ انعقادَ العقدِ بالكتابةِ، لأنّها تُوقعُ في إشكالاتٍ أهمُّها إنكارُ التوقيعِ على الرسالةِ، وإمكانُ تزويرِها، وهذا يؤدّي إلى الفوضى مع عدمِ الحاجةِ إلى انعقادِهِ بهذا الأسلوبِ ) [48].



**الثانية:** لمْ يأخذِ القانونُ بتفريقِ الحنفيّةِ بين الأخرس الأصليِّ ومُعتقلِ اللسان ( الأخرس الطارئ ) في حكمِ الإشارة، بل تكلّمَ عن إشارةِ العاجزِ عن لفظتيْ الانكاح والتزويج عموماً، ولا يخفى أنّ ما أخذَ بهِ القانونُ في ذلك يرفعُ الحَرَجَ وفيه مصلحةٌ عظيمةٌ لمعتقلِ اللسانِ من حيثُ مساواتُهُ بالأخرسِ الأصليِّ في حكمِ الإشارة.

**الثالثة:** أنّ القانونَ ساوى بينَ الكتابةِ والإشارةِ المفهومةِ في التعبيرِ عن الإرادةِ مِنَ العاجزِ عن النُّطقِ دونَ أفضليةٍ لأيٍّ منهما. والمعمولُ بهِ في المحاكمِ الشَّرعيةِ الأردنيَّةِ هو الاستعانةُ بخبيرٍ في لغةِ الإشارةِ، يكونُ مُنتَخَباً ومُعتَمَداً من قِبلِ المحكمةِ للترجمةِ بين القاضي والأخرسِ في عقدِ النِّكاحِ أو حالةِ الطلاقِ، فيحضرُ المترجِمُ في لغةِ الإشارةِ الحديثةِ باستدعاءٍ من المحكمةِ، ويؤدِّي اليمينَ أمامَ القاضي على أنْ يكونَ أميناً ودقيقاً ومُخلِصاً في نقلِ ما يطلبُهُ القاضي من الأخرسِ، ونقلِ مُراداتِ الأخرسِ إلى القاضي بما يضمنُ فهمَ الأخرس للمطلوبِ منهُ، وما يترتَّبُ على إرادتهِ من التزاماتٍ أو حقوقٍ أو واجباتٍ في حالتيْ الزواج والطلاقِ، كلُّ ذلك بوساطةِ خبيرِ لغةِ الإشارةِ والذي يُشترطُ فيه أنْ يكونَ ثقةً عَدلاً مِن أهلِ التكليفِ[49], وهذا مُستَحسنٌ جدّاً، لأنّ خبراءَ لغةِ الإشارةِ أقدرُ على التفاهمِ مع الأخرس، خاصةً أنّ لغةَ الإشارة الحديثة أصبحتْ في هذا العصر لغةً منضبطةً ولها قواعدُها وضوابطُها.

وقد يثورُ تساؤلٌ هنا، هل تُقبلُ شهادةُ الأخرس على عقدِ النِّكاحِ برأيِ قانون الأحوال الشخصية الأردنيِّ ؟نصَّتِ المادة8 –أ– على ما يأتي (يُشترطُ في صِحَّةِ عقدِ الزواجِ حضورُ شاهدين رَجُليْن أو رجلٍ وامرأتين من المسلمين – إذا كان الزوجان مسلميْن – عاقليْن بالغيْن سامعيْن للإيجابِ والقبول فاهميْن المقصودَ بهما )[50]فاشترطَ القانونُ أنْ يكونَ الشاهدانِ رجليْن أو رجلاً وامرأتيْن مسلميْن عاقليْن بالغيْن سامعيْن للإيجابِ والقَبولِ فاهميْن للمقصودِ بهما — أي الإيجاب والقَبول – ولم تتعرّضْ لكونِ الشاهدِ ناطقاً، لكنّ المادة (325 ) منه نَصَّتْ على ما يأتي :(ما لا ذِكرَ لهُ في هذا القانونِ يُرجع فيه إلى الراجحِ من مذهبِ أبي حنيفةَ فإذا لم يُوجدْ حَكَمتِ المحكمةُ بأحكامِ الفقهِ الإسلاميِّ



الأكثرِ موافقةً لنصوصِ هذا القانونِ [51]، وبناءً على هذه المادة من القانون لا تُقبلُ شهادةُ الأخرسِ على عقد النِّكاح كما هو رأيُ الحنفية[52].

**النتائج**

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على سيِّدِ المرسلين، المبعوثِ رحمةً للعالمين وبعدُ: فبعدَ أنْ قمتُ بدراسةِ أحكامِ نِكاحِ الأخرس في المذاهب الفقهية الأربعة، وكذلك إشارتَهُ وكتابتَهُ،وقارنتُ بعضَ هذه الأحكام بقانونيْ الأحوالِ الشخصية والمدنيِّ الأردنيِّ فقد خَلَصتُ إلى عددٍ من النتائجِ يُمكنُ بيانُ أهمِّها على النحو الآتي:

1. إشارةُ الأخرسِ المفهومة قائمةٌ مقامَ اللفظِ من الناطقِ،وكتابتُهُ المستبينةُ المرسومةُ قائمةٌ مقامَ العبارة، والمستبينةُ غيرُ المرسومةِ تحتاجُ للنيّةِ لاعتبارِها.
2. إشارةُ الأخرس غيرُ المفهومةِ لا تُعتبرُ كما اتّفقَ على ذلك الفقهاءُ في مختلفِ مذاهبهم.
3. إشارةُ الأخرس المفهومة معتبرةٌ وإنْ كان يعرفُ الكتابة، ذلك لأنّها كالبيانِ باللسان كما قرّرَ الأصوليون والفقهاء، وتتساوى مع كتابةِ الأخرسِ في التعبيرِ عن مُراداتهِ.
4. صحّةُ عقدِ الأخرس بإشارتهِ المفهومة وكذلك بكتابتهِ.
5. لم يأخذْ قانونُ الأحوال الشخصة الأردنيِّ بكتابةِ الناطقِ في عقدِ نكاحهِ بخلافِ الأخرس، وقد ساوى بين الكتابة والإشارة من حيثُ التعبير عن الإرادة ( المادة السابعة ).
6. لم يعتبرْ قانونُ الأحوال الشخصية الأردنيُّ شهادة الأخرس في النّكاح، وهو وإنْ لم يتعرّضْ لذلك صراحةً إلا أنّهُ أحالَ على الراجحِ من مذهبِ أبي حنيفة – رضي اللهُ عنه – فيما لا ذِكرَ لهُ في القانون.
7. المعمولُ في المحاكم الشرعية الأردنيّة هو الاستعانةُ بخبراءِ لغةِ الإشارة الذين يتولّون ترجمةَ كلام القاضي إلى الأخرس وترجمة إشارات الأخرس إلى القاضي.



## الهوامش

---

(1)سورة النحل من الآية 18.

(2)سورة الرحمن من الآيتان 3-4.

(3)سورة ق من الآية 18.

(4)ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس. (1990). معجم مقاييس اللغة. تحقيق وضبط: عبدالسلام هارون. بيروت: دار الجيل. ط: 1. ج: 2،ص: 167.

(5)ابن منظور، محمد بن مكرم. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ج: 6, ص: 62، وانظر الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (بدون تاريخ). القاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 2، ص: 322.

(6)انظر ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق, ج: 3، ص: 436. وانظر: الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية. ج: 1،ص: 326.

(7)القرطبي، محمد بن أحمد. (2006). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. مؤسسة الرسالة. ط: 1. ج: 5، ص: 123.

(8)البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(9)النيسابوري، مسلم. (1991). صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط: 1. ج: 2،ص: 592.

(10)انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق, ج: 11, ص: 31.

(11)السيوطي، جلال الدين. (1991). الأشباه والنظائر. ص: 392. وانظر: النووي، يحيى شرف الدين. روضة الطالبين وعمدة المفتين. بيروت: المكتب الإسلامي. ج: 8،ص: 39, وابن نجيم، زين الدين محمد بن أحمد. (1983). الأشباه والنظائر. تحقيق وتقديم: محمد مطيع الحافظ. بيروت: دار الفكر. ط: 1. ص: 404. والبابرتي، محمد بن محمود. (1995). العناية شرح الهداية. مطبوع بهامش فتح القدير. بيروت: دار الكتب العلمية. ج: 10، ص: 577.

(12)ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد. (1995). شرح فتح القدير. بيروت: دار الكتب العلمية. ج: 3،ص: 474.

(13)العاملي، زين الدين. الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية. تصحيح وتعليق: محمد كلانتر. دار العالم الإسلامي. ج: 6، ص: 13.

(14)الزركشي، محمد بن بهادر. (1985). المنثور في القواعد. حققه: د. تيسير فائق. الكويت: دار الكويت للصحافة. ج: 1، ص: 164.

(15)السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. ج: 6, ص: 143.

(16)حيدر، علي. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. ج: 1, ص: 69، المادة 69.

(17)ابن قدامة، عبدالله بن أحمد. المغني. تحقيق: محمد سالم محيسن. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج: 7، ص: 239.

(18)الحموي، أحمد بن محمد. غمز عيون البصائر. ج: 3, ص: 448. وابن قدامة، المغني، مرجع سابق, ج: 7, ص: 239. والسرخسي، المبسوط، مرجع سابق, ج: 6, ص: 146. وابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق, ص: 404, والجزيري، عبدالرحمن. الفقه على المذاهب الأربعة. القاهرة: دار الحديث. ج: 4، ص: 285.

(19)ابن تيمية، أحمد. (1991). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبدالرحمن العاصمي. الرياض: دار عالم الكتب. ج: 29، ص: 9. وانظر: الحموي،غمز عيون البصائر، مرجع سابق, ج: 3, ص: 448.

(20)الشوكاني، محمد بن علي. (1991). الدراري المضيّة شرح الدرر البهيّة. مؤسسة الكتب الثقافية. ط: 2. ج: 1،، ص242.

(21)انظر ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق, ص: 408.

(22)انظر السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق, ص: 393.

(23)انظرالنووي، روضة الطالبين، مرجع سابق, ج: 8, ص: 39.



(24)الميرغناني، علي. الهداية. ج:4, ص: 270.

(25)الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، مرجع سابق, ج: 4, ص: 287.

(26)الرازي ، محمد بن أبي بكر ، 198 ، مختار الصحاح في اللغة ، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ، مكتبة لبنان ، ص230

(27)البكري ، عبدالباقي ، المدخل لدراسة القانون ، وزارة التعليم والبحث العلمي ، جامعة بغداد ، كلية القانون ، مكتبة السنهوري ، ص19

(28)المرجع السابق ص19، ص20

(29)المرجع السابق ، ص 21

(30)ابن فارس ، أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، ج2 ، دار الفكر للطباعة والنشر ، ص121

(31)المرجع السابق ، ج3 ، ص254

(32)عبدالكريم ، د. فاروق ، 2004، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي ، جامعة السليمانية ، ص7

(33)المرجع السابق

(34)مقدّمة قانون الأحوال الشخصية الأردنيّ. رقم 36,لعام 2010.

(35)ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق,ج: 5, ص: 475.

(36)القونوي، قاسم بن عبدالله. (1992). أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. ص: 50. وانظرالحصكفي، محمد بن علي. الدر المختار. بيروت: دار الفكر. ط: 2. ج: 3, ص: 3.

(37)الشربيني، محمد. (1994). مغني المحتاج. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1. ج: 4, ص: 200.

(38)الصاوي، أحمد بن محمد. بلغة السالك. دار المعارف. ط: 1. ج: 2، ص: 332.

(39)ابن قدامة، المغني، مرجع سابق, مكتبة القاهرة، 1968.

(40)قانون الأحوال الشخصية الأردنيُّ,مرجع سابق,رقم 36، لعام 2010.

(41)السرطاوي، أ. د محمود. (2010). شرح قانون الأحوال الشخصية. دار الفكر. ط: 3. ص: 29.

(42)السرخسي، المبسوط، مرجع سابق, ج: 2, ص: 144.

(43)النووي، المجموع شرح المهذب، ج: 9, ص: 201.

(44)المواق، محمد بن يوسف،1995، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج5، بيروت، دار الكتب العلمية،، مطبوعٌ بأسفل مواهب الجليل،ص47

(45)المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف، ص49، ج8

(46)قانون الأحوال الشخصية الأردنيُّ، مرجع سابق, رقم 36، لعام 2010.

(47)السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق, ص: 32.

(48)المرجع السابق.

(49)مقابلةٌ شخصيةٌ مع فضيلةِ القاضي الشرعي بدائرة قاضي القضاة الأردنية د. محمد فهد الغرايبة، يوم الإثنين، تاريخ 15 / 10/ 2018م, الساعة الحادية عشرة صباحاً، ومقابلة شخصية مع الأستاذة انتصار شديفات خبيرة لغة الإشارة والمعتمدة لدى محكمة المفرق الشرعية، يوم الخميس، تاريخ 15 /11 / 2018 م الساعة الثانية مساءً.

(50)قانون الأحوال الشخصية الأردنيُّ، مرجع سابق, رقم 36، لعام 2010.

(51)ابن مودود، عبدالله بن أحمد. الاختيار لتعليل المختار. ج: 3, ص: 83. وانظرالسرخسي، المبسوط، مرجع سابق, ج: 16, ص: 130.

(52)قانون الأحوال الشخصية الأردنيُّ،مرجع سابق, رقم 36، لعام 2010.



## المصادر والمراجع

**القرآن الكريم.**

1. ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد. (1995). شرح فتح القدير. بيروت: دار الكتب العلمية.
2. ابن تيمية، أحمد. (1991). مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبدالرحمن العاصمي. الرياض: دار عالم الكتب.
3. ابن فارس ، أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، دار الفكر للطباعة والنشر.
4. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس. (1990). معجم مقاييس اللغة. تحقيق وضبط: عبدالسلام هارون. بيروت: دار الجيل. ط: 1.
5. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد. المغني. تحقيق: محمد سالم محيسن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
6. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1995). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
7. ابن مودود، عبدالله بن أحمد. الاختيار لتعليل المختار.
8. ابن نجيم، زين الدين محمد بن أحمد. (1983). الأشباه والنظائر. تحقيق وتقديم: محمد مطيع الحافظ. بيروت: دار الفكر. ط: 1.
9. البابرتي، محمد بن محمود. (1995). العناية شرح الهداية. مطبوع بهامش فتح القدير. بيروت: دار الكتب العلمية.
10. البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.
11. البكري ، عبدالباقي ، المدخل لدراسة القانون ، وزارة التعليم والبحث العلمي ، جامعة بغداد ، كلية القانون ، مكتبة السنهوري
12. الجزيري، عبدالرحمن. الفقه على المذاهب الأربعة. القاهرة: دار الحديث.
13. الحصكفي، محمد بن علي. الدر المختار. بيروت: دار الفكر. ط: 2.
14. الحموي، أحمد بن محمد. غمز عيون البصائر.



15. حيدر، علي. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. ج: 1, ص: 69، المادة 69.

16. الرازي ، محمد بن أبي بكر ، 198 ، مختار الصحاح في اللغة ، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ، مكتبة لبنان

17. الزركشي، محمد بن بهادر. (1985). المنثور في القواعد. حققه: د. تيسير فائق. الكويت: دار الكويت للصحافة.

18. السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. ج: 6, ص: 143.

19. السرطاوي، أ. د محمود. (2010). شرح قانون الأحوال الشخصية. دار الفكر. ط: 3.

20. السيوطي، جلال الدين. (1991). الأشباه والنظائر.

21. الشربيني، محمد. (1994). مغني المحتاج. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 1.

22. الشوكاني، محمد بن علي. (1991). الدراري المضيّة شرح الدرر البهيّة. مؤسسة الكتب الثقافية. ط: 2.

23. الصاوي، أحمد بن محمد. بلغة السالك. دار المعارف. ط: 1.

24. العاملي، زين الدين. الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية. تصحيح وتعليق: محمد كلانتر. دار العالم الإسلامي.

25. عبدالكريم ، د. فاروق ، 2004، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي ، جامعة السليمانية.

26. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (بدون تاريخ). القاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية.

27. الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

28. القرطبي، محمد بن أحمد. (2006). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. مؤسسة الرسالة. ط: 1.

29. القونوي، قاسم بن عبدالله. (1992). أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء.




30. مقابلةٌ شخصيةٌ مع فضيلةِ القاضي الشرعي بدائرة قاضي القضاة الأردنية د. محمد فهد الغرايبة، يوم الإثنين، تاريخ 15 / 10/ 2018م, الساعة الحادية عشرة صباحاً، ومقابلة شخصية مع الأستاذة انتصار شديفات خبيرة لغة الإشارة والمعتمدة لدى محكمة المفرق الشرعية، يوم الخميس، تاريخ 15 /11 / 2018 م الساعة الثانية مساءً.

31. مقدّمة قانون الأحوال الشخصية الأردنيّ رقم 36 لعام 2010. .

32. النووي، محي الدين بن شرف الدين. روضة الطالبين وعمدة المفتين. بيروت: المكتب الإسلامي.

33. النووي، محي الدين بن شرف النووي. (1997). المجموع شرح المهذب. دار الفكر: بيروت.

34. النيسابوري، مسلم. (1991). صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط: 1.



## دليل النشر

### بسم الله الرحمن الرحيم

تعتمد مجموعة مجلات **المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات (معتمد)** أعلى المعايير الدولية التي من شأنها رفع مستوى الأبحاث إلى مستوى العالمية، وتضيف للبحث في حال إلتزام الباحث بها ترقية حقيقة لمستوى بحثه، وكذلك تعزز من خبرته في مجال **النشر العلمي**؛ إن جملة المواصفات الواردة في هذا الدليل التوجيهي؛ تضفي على أبحاثنا شكلاً علمياً يعزز من مضمونها ويخرجه إلى القارئ بصيغة تتناسب مع تطور **ضوابط النشر العلمي** ومعارفه، مما يحقق مواكبة فاعلة لمستجدات النشر المعرفي.

**تعليمات للباحثين:**

1- ترسل نسختين من البحث **لمدير المجلة على الإيميل:** jistsr@siats.co.uk تحت برنامج Microsoft Word واحدة بصيغة (Word) ، وأخرى بصيغة (PDF).

2- يُكتب البحث بواسطة الحاسوب (الكمبيوتر) بمسافات (**واحد ونصف**) بين الأسطر شريطة ألا يقل عدد الكلمات عن **3000** و لايزيد **عن5000** كلمة، حجم الخط 16 للغة العربية, ( **Traditional Arabic**) و **12** للغة الإنجليزية (**Time New Roman** )، بما في ذلك الجداول والصور والرسومات , ويستثنى من هذا العدد الملاحق والإستبانات.

3- واجهة البحث: يُكتب عنوان البحث باللغتين **العربية والإنجليزية**، وأسفل منه تكتب أسماء الباحثين كاملة باللغتين **العربية والإنجليزية**، كما تذكر عناوين وظائفهم الحالية ورتبهم العلمية، وسنة النشر بالهجري والميلادي.

4- العناوين الرئيسية والفرعية: تستخدم داخل البحث لتقسيم أجزاء البحث حسب أهميتها، وبتسلسل منطقي، وتشمل العناوين الرئيسية: ملخص البحث وتحته الكلمات المفتاحية، (**ABSTRAC** وتحته **KEYWORDS** ) المقدمة، البحث وإجراءاته، النتائج، المصادر والمراجع.

5- يرفق مع البحث ملخص **باللغة العربية** وآخر **باللغة الإنجليزية**، على ألا تزيد كلمات الملخص على (**150**) كلمة، وتكتب بعد الملخص الكلمات المفتاحية **KEYWORDS** على ألا تزيد على (**5**) **كلمات**، مع ملاحظة إشتمال الملخص على أركانه الأربعة: المشكلة والأهداف والمنهج والنتائج.

6- يقسم البحث إلى مباحث ومطالب تُكتب وسط الصفحة بخط سميك.

7- تطبع الجداول والأشكال داخل المتن و ترقم حسب ورودها في البحث، ويكون لكل منها عنوان خاص، ويشار إلى كل منها بالتسلسل، وتستخدم الأرقام العربية (1, 2,3...) في كل أجزاء البحث.

8- كل بحث يجب أن يشمل على مانسبته 20 % من المراجع الأجنبية ويستثنى من ذلك أبحاث الشريعة واللغة العربية.

9- مدة تعديل البحوث: يعطى الباحث مدة أقصاها **3 أشهر** لإجراء التعديلات على بحثه إن وجدت، وللمجلة الحق بعد ذلك في رفض البحث رفضا نهائيا حال تجاوز الباحث المدة المحددة للتعديل.

10- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التقويم في حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم متابعة إجراءات النشر.

11- لا تجيز المجلة سحب الأبحاث بعد قبولها للنشر بأي حال من الأحوال ومهما كانت الأسباب.

12- **(التوثيق) قائمة المراجع**:

- تهمش المراجع في المتن باستخدام الأرقام المتسلسلة، وتبين بإيجاز في قائمة بآخر البحث بحسب تسلسلها في المتن؛ على أن توضع قبل قائمة المصادر والمراجع.
- وكيفية هذا الإجراء: أن يقوم الباحث بوضع حاشية سفلية بطريقة إلكترونية لكل صفحة كما هو معهود، ثم بعد أن ينتهي الباحث من بحثه كاملا يقوم بنقل هذه الحواشي مرة واحدة إلى نهاية البحث عن طريق اتباع طريقة ذلك من خلال هذا الفيديو التوضيحي (*تعلم وورد: نقل الحواشي السفلية الى آخر صفحة دفعة واحدة*)

t=87s&v=al_g_hAweCU?https://www.youtube.com/watch

https://youtu.be/al_g_hAweCU

**للإشارة إلى المرجع في الموضع الأول، هكذا:**

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2. ج: 2، ص: 145.

**وفي المواضع الأخرى له يشار إليه، هكذا:**

ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مرجع سابق، ج: 3، ص: 150.

- توثق **المصادر والمراجع** في قائمة واحدة في نهاية البحث، وترتب هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف، وذلك باتباع الطريقة التالية:

**الكتاب لمؤلف واحد:**

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2.

**للمؤلف أكثر من كتاب**

ابن خالويه، الحسين بن أحمد الهمذاني. (1979). الحجة في القراءات السبع. بيروت: دار الشروق.

ـــ. (1992). إعراب القراءات السبع وعللها. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. القاهرة: مكتبة الخانجي.

**الكتاب لمؤلفَين اثنين:**

البغا، مصطفى ديب. مستوى، محي الدين. (1996). الواضح في علوم القرآن. دمشق: دار العلوم الإنسانية.

**الكتاب لثلاث مؤلفين أو أكثر:**

محمد كامل حسن وآخرون. (2005). التجديد. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية.

**المقالة في مجلة علمية:**

راضي، فوقية محمد. (2002). "أثر سوء المعاملة وإهمال الوالدين على الذكاء". المجلة المصرية للدراسات النفسية. المجلد: 12. العدد: 36. ص 27-36.

**المقالة في مؤتمر:**

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2018). "أثر المرأة في الدعوة والتربية في ضوء القرآن الكريم". المؤتمر الدولي للقرآن الكريم في المجتمع المعاصر. ماليزيا: جامعة السلطان زين العابدين.

**الرسالة العلمية:**

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2016). "منهج ابن زنجلة في توجيه القراءات في كتابه حجة القراءات". رسالة دكتوراه، جامعة السلطان زين العابدين.

**المؤلفات المترجمة:**

القاضي، عبد الفتاح. (د. ت). تاريخ المصحف. (تر: إسماعيل محمد حسن). ترنجانو: المؤسسة الدينية.

13- عند قبول البحث للنشر يوقع الباحث على انتقال حقوق ملكية البحث الى إدارة معتمد

14- لهيئة التحرير الحق بإجراء أي تعديلات من حيث نوع الحروف ونمط الكتابة، وبناء الجملة لغوياً بما يتناسب مع نموذج المجلة المعتمد لدينا.

15- قرار هيئة التحرير بالقبول أو الرفض قرار نهائي مع الاحتفاظ بحقها في عدم إبداء الأسباب.

16- يمكن للباحث الحصول على بحثه المنشور والعدد الذي نشر فيه بحثه من موقع المجلة إلكترونياً

**ملاحظة:** عزيزي الباحث إن هذه المواصفات مأخوذة عن لوائح دولية مُعتمدة، وهي تعزز من مستوى بحثك من حيث الشكل الذي لا يقل أهمية عن المضمون، وإن أية مخالفة لها ستكلفك تأخيراً إضافياً يمكن تجنبه في حال الالتزام بها.

**آليات النشر والإحالة:**

بعد تسلم إدارة المجلة نسخة البحث من الباحث، تقوم بإحالتها إلى المحكمين، وتلتزم بمدة لا تزيد عن **30** يوماً لتزويد الباحث بتقرير عن بحثه يتضمن الملاحظات، بعدها يمهل البحث مدة لا تزيد عن **90 يوماً** ( **3 أشهر**) للأخذ بالملاحظات .

ينشر البحث بعد أول أو ثاني عدد يعقب تاريخ إصدار خطاب قبوله للنشر على الأكثر، حسب أولوية الدور وزخم الأبحاث المحالة للنشر.

# Content